Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

Esta publicación científica en formato digital es continuidad de la revista impresa
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555
Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 26, nº93

Abril-Junio

Dossier:

Reconocimiento, justicia y derecho.
Filósofos, políticos y abogados latinoamericanos frente al debate intercultural-decolonial

2021

Utopía y Praxis Latinoamericana nace como una respuesta a la situación de conflictividad política que atraviesa actualmente la democracia y la sociedad latinoamericana. Pero también nace como una respuesta comprometida con el análisis filosófico y la interpretación histórica de la cultura y las ciencias sociales frente a la crisis de la Modernidad. Respuesta que procura la creación de nuevos/as actores y escenarios a partir de los cuales se hagan posibles inéditas alternativas para la teoría crítica y el cambio social efectivo. Una respuesta en dos sentidos: la utópica porque todo proyecto existencial auténtico debe enmarcarse y definirse por el universo de sus valoraciones humanas; la práctica porque, a diferencia de la necesaria teoría, implica un tipo de acción cuyo movimiento es capaz de dialectizar la comprensión de la realidad, pero también de transformar a los sujetos que la constituyen. Con lo cual la noción de praxis nos conduce de retorno a la política, a la ética y, hoy día, a la ciencia y a la técnica. Es una respuesta desde América Latina, porque es a partir del ser y pensar latinoamericano que la praxis de nuestro proyecto utópico se hace realizable.

Utopía y Praxis Latinoamericana es una revista periódica, trimestral, arbitrada e indexada a nivel nacional e internacional, editada por la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela), adscrita al Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA) de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, y financiada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES) de esta misma Universidad. Las áreas temáticas que definen el perfil de la revista están insertas en las siguientes líneas del pensamiento iberoamericano y latinoamericano: Filosofía Política Latinoamericana, Historia de las Ideas, Epistemología, Teorías y metodologías de las Ciencias Sociales, Antropología social, política y filosófica, Ética y pragmática, Filosofía y diálogo intercultural, Estudios de Género. Las sub-áreas respectivas a cada área general serán definidas por el Comité Editorial, con la ayuda de sus respectivos asesores nacionales e internacionales, a fin de establecer la pertinencia de los trabajos presentados.

Extra-Interlocuciones es la colección de dosieres temáticos que presenta la revista internacional de Filosofía y Teoría Social Utopía y Praxis Latinoamericana a la comunidad internacional de investigadores/as de América Latina y otros continentes, comprometidos con la episteme inter y transdisciplinar del pensamiento crítico, alternativo, emancipador y decolonial. Los perfiles editoriales de esta colección son transversales entre las diversas disciplinas de las ciencias sociales lo que permite abordar cuestiones de relevancia que por su novedad requieren de una difusión entre redes de investigación internacionales. Su objetivo principal es publicar prácticas discursivas cónsonas con otra comprensión de las problemáticas actuales de la filosofía política y las ciencias sociales. A partir de experiencias emergentes que puedan transformar en su praxis las relaciones subjetivas de la convivencia que se desarrolla en el espacio público, el interés y propósito es hominizar el mundo de vida que sirve de sostenibilidad a la racionalidad del s. XXI. Saberes y epistemes radicalmente cuestionadoras que, en su presente actual y provenir posible, logren desconstruir los "puntos de apoyo" de la política de la Modernidad y generar otras relaciones de alteridad, perspectivas, vértices, encrucijadas y convergencias, que se encuentran implicadas en las dinámicas no lineales de la cultura y la Historia. Hoy día, en la era de la Globalización y las hegemonías tecno científicas, el valor político y trascendencia del sujeto vivo se encuentran en riesgo de fenecer. Las crisis del modo de producción y reproducción de los bienes materiales para satisfacer las contingencias de la vida, reclama la conciencia de un deber ser con suficiente fronesis para reescribir la otra Historia que pueda eliminar la aporía de sus propios fines…

Utopía y Praxis Latinoamericana es una publicación patrocinada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad del Zulia (CONDES).

El sitio oficial de Utopía y Praxis Latinoamericana es el proporcionado por la Biblioteca Digital **Revicyhluz** de Revistas Científicas y Humanísticas pertenecientes al *Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información*, Serbiluz, de la Universidad del Zulia, LUZ; Maracaibo, Venezuela.

Serbiluz: http://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia
Email: utopraxislat@gmail.com

Esta publicación utiliza el sistema de verificación *TOC Checker* y *References Checker*. Más información

journalschecker.nuestramerica.cl

Utopía y Praxis Latinoamericana aparece indizada y/o catalogada en las siguientes bases de datos:

- REVENCyT (Fundacite, Mérida)
- Ulrich's International Periodicals Directory (USA)
- Hand book of Latin American Studies (USA)
- Electronischke Zeitschriftenbibliotethek (EZB, Alemania)
- The Philosopher's Index (USA)
- CLASE (México)
- FONACIT (Caracas, Venezuela)
- BASE (Alemania)
- LATINDEX (México)
- DIALNET (España)
- REDALyC (México) • REBIUN (España)
- Google Scholar
- Centro Virtual Cervantes (España)
- CEFILIBE (México)
- LECHUZA (Oviedo, España)
- Instituto de Información y Documentación enCiencias Sociales y Humanidades (Madrid, España)
- Repertoire Bibliographique de la Philosophie (Louvain La Neuve, Belgique)
- CERCAL (Bélgica)
- RevistasLatinoamericanas.org
- MIAR.ub.edu/es
- OEI-CREDI (España)
- Sistema de Biblioteca de la Universidad de Antioquia (Colombia)
- The Library of Congress (USA)
- EBSCO (México)
- Sociological Abstracts (USA)
- Reportorio de Ensayista y Filósofos Ibero e Iberoamericano (Athens, USA)
- REBIUN (España)
- r-Revistas (CSIC, España)
- Flacsoandes.edu.ec
- Cecies.org
- CETRI, Belgique
- Redib.org
- Academic Journal DATABASE
- Biblioteca de Filosofía Digital
- Citefactor.org
- Universia.org
- OALib Journal
- Qualis-Capes: B3 (Homologada)
- Publindex: A2 (Homologada)
- LatinREV
- OAJI
- Deycrit-Sur
- WorldCat
- Zenodo.

EQUIPO EDITORIAL

Utopía y Praxis Latinoamericana

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.
Universidad del Zulia-Venezuela

Año: 26. nº. 93, abril-junio, 2021.
Dossier: "Reconocimiento, justicia y derecho. Filósofos, políticos y abogados latinoamericanos frente al debate intercultural-decolonial"

Editor invitado:
Ricardo Salas Astraín

ÍNDICE DE CONTENIDO

PRESENTACIÓN

Ricardo SALAS ASTRAÍN
....**10-11**

ESTUDIOS

Hugo BUSSO
Condiciones de posibilidad de la filosofía de la liberación para aportar al surgimiento de un imaginario post-neoliberal. / *Conditions of possibility of the philosophy of liberation to contribute to the emergence of a post-neoliberal imaginary.*
....**12-33**

Fabien LE BONNIEC. Cristopher CORVALAN
Derecho penal chileno e interculturalidad en Wallmapu ¿un espacio para nuevas estrategias emancipatorias? / *Chilean criminal law and interculturality in Wallmapu. A space for new emancipatory strategies?*
....**34-64**

ARTÍCULOS

Cristóbal BALBONTIN-GALLO
Derecho indígena al territorio. Argumentos para una tesis decolonial. / *Indigenous right to territory. Arguments for a decolonial thesis.*
……**65-86**

Juan Pablo BERMÚDEZ GONZÁLEZ
Entre voluntarismo y emergentismo: aproximación decolonial a la gobernanza del sistema de justicia colombiano. / ***Between voluntarism and emergentism: decolonial approach to governance of the colombian justice syste.***
…….**..87-103**

Elisa CRUZ RUEDA
Pluralismo jurídico y acceso a la justicia del Estado: justicia social y pueblos indígenas. / *Legal pluralism and access to State justice: social justice and indigenous peoples.*
………**104-120**

Ana Luisa GUERRERO GUERRERO
Los derechos humanos bajo las directrices de los derechos del libre mercado (las empresas trasnacionales). / *Human rights under the guidelines of free market rights (transnational companies).*
………**121-140**

Patricia PERRONE CAMPOS MELLO. Juan Jorge FAUNDES PEÑAFIEL
50 tons de cinza: direito à identidade cultural, transições interculturais e cultura jurídica brasileira. / *50 shades of grey: the right to cultural identity, intercultural transitions and the brazilian legal culture.*
………**141-169**

Carlos A RENTERIA-JIMÉNEZ. Claudia VÉLEZ DE LA CALLE
Educación y cultura ambiental, el cuidado de la vida desde una perspectiva intercultural. / *Education and environmental culture, caring for life from an intercultural perspective.*
………**170-188**

Cristián VALDÉS NORAMBUENA
El sentido ético-político de la "violencia fundante" en el pensamiento de Ricardo Salas Astraín. */ The ethical-political sense of the "founding violence" in the thought of Ricardo Salas Astraín.*
………**189-206**

Asier MARTÍNEZ DE BRINGAS
Metodologías indígenas y derechos humanos. Enfoque relacional de los saberes en la construcción de los derechos. / *Indigenous methodologies and human rights. Relational approach to knowledge in the construction of rights.*
………**207-224**

María Soledad CISTERNAS REYES
Cuidados paliativos como un derecho humano: un nuevo reto para el siglo XXI. / *Palliative care as a human right: a new challenge for the 21st century.*
………**225-241**

NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

Pablo MELLA
La interculturalidad en el giro decolonial. / *Interculturality in the decolonial turn.*
....**242-254**

Rafael A. LÁREZ PUCHE. Nandy J. GARCÍA AULAR
(De)Construir la democracia desde la subalternidad y la interculturalidad: crítica política de Álvaro Márquez-Fernández. / *(De)Building democracy from subalternity and interculturality: political criticism of Álvaro Márquez-Fernández.*
....**255-262**

Jovino PIZZI
Racismos "americanos" y anomías sociales: ¿es hora de poner fin a las desigualdades mortales? / *"American" racisms and social anomies:is it time to end deadly inequalities?*
....**263-277**

ENSAYOS

Marc MAESSCHALCK
La interculturalidad frente a la opción decolonial: subjetivación y desobediencia. / *Interculturality versus the decolonial option: subjectivation and disobedience*.
....**278-299**

Ricardo SALAS ASTRAIN
Poderes y asimetrías globales. Aclaraciones sobre la metáfora de la traducción como modelo teórico-práctico en filosofía política. / *Global powers and asymmetries. Clarifications on the metaphor of translation as a theoretical-practical model in political philosophy.*
....**300-312**

LIBRARIUS

SALAS ASTRAÍN, Ricardo. (coord.). (2020). *Luchas sociales, justicia contextual y dignidad de los pueblos*. Chile. Ariadna ediciones. 330pp. (José Alberto De La Fuente). / **LÓPEZ, Edgar; NIÑO, Angela & TOBAR, Leonardo**. (Coords.). (2019). *Claves de Justicia desde América Latina.* Volumen 6. Colección Perspectivas Iberoamericanas de la Justicia. Editorial Tirant Lo Blanch, Valencia. IBook 376 pp. (Noelia Figueroa Burdiles). / **FAUNDES PEÑAFIEL, Juan Jorge**. (2020). *Horizontes constituyentes. Reconocimiento de los pueblos indígenas en América Latina. Los casos de Chile y Bolivia.* Chile. Curitiba, Appris, 357pp. (Vladimir Aguilar). / **DÍAZ MONTIEL**, **Zulay C**. (2020). *Justicia social emancipadora. Teoría social desde la episteme crítica de la racionalidad comunicativa y la interculturalidad latinoamericana*. Venezuela: Red CoPaLa. Revista FAIA, Cátedra Jorge Alonso, Fondo Editorial "Mario Briceño -Iragorry" Fondo de Publicaciones del Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Literarias (LISYL) – Universidad de los Andes. 227 pp. (José Javier Capera Figueroa). / **CALDERA YNFANTE, Jesús Enrique**. (2018). *La Democracia Integral: un derecho fundamental. Hacia el logro de la dignidad humana, el proyecto de vida valioso y la felicidad social.* Bogotá. Ediciones Nueva Jurídica. 676pp. (Víctor Martin-Fiorino).
....**313-327**

OBITUARIO

Jean Francois PETIT
Opresión y liberación en Chile. El testimonio de Charles Condamines (1940-2020). / *Oppression and liberation in Chile. The testimony of Charles Condamines (1940-2020).*
...328-334

DIRECTORIO DE AUTORES/AS
....335-336

DIRECTRICES PARA AUTORES/AS
....337-339

GUIDELINES FOR AUTHORS
....340-342

INSTRUCCIONES PARA EVALUADORES/AS
....343-344

GUIDELINES FOR REFEREES
....345-346

ACERCA DEL SISTEMA DE VERIFICACIÓN
....347



PRESENTACIÓN
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 26, n.º 93 (abril-junio), 2021, pp. 10-11
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Presentación

Ricardo SALAS ASTRAÍN
Investigador del Núcleo de Investigaciones interétnicas e interculturales-NEII
Universidad Católica de Temuco. Chile

Las investigaciones latinoamericanas de estas últimas décadas han sido marcadas por un relevante giro intercultural y decolonial que atraviesa el multifacético desarrollo del pensamiento crítico latinoamericano. Entre las muchas temáticas que se pueden investigar siguen siendo relevantes las cuestiones y problemas ligadas al reconocimiento, a la justicia y a los derechos humanos en un marco del pluralismo jurídico; éstas y otras conexas ya se han consagrado como vetas prolíficas para el pensamiento crítico interdisciplinario. En este sentido los aspectos ético-político y jurídicos de nuestras complejas realidades nacionales, se encuentran ubicadas ya en un campo, que ha permitido avanzar en un sentido multi y transdisciplinario. Este segundo número regular del año de Utopía y Praxis Latinoamericana, se concentra en las cuestiones valóricas, normativas y jurídicas que preocupan a profesionales e investigadores de diversas disciplinas, y a plurales sectores de la sociedad civil interesados en criticar un modelo económico y cultural dominante, y a profundizar las cuestiones de los derechos humanos e indígenas en su sentido teórico y práctico.

Este número se dedica a profundizar las múltiples vinculaciones teóricas y prácticas existentes entre disciplinas como la filosofía, las ciencias sociales y las ciencias jurídicas, que permiten bosquejar nuevas investigaciones acerca de las vicisitudes que tiene el reconocimiento y la justicia en la sociedad asimétrica y que tiene repercusiones para todos los pueblos indígenas, minorías y migrantes. En este sentido, los trabajando aportan en ese permanente *telos* emancipatorio propio del pensamiento crítico latinoamericano y caribeño. Se trata de bosquejar corrientes y autores, y al mismo tiempo síntesis de investigaciones y trabajos que den cuenta de la especificidad sociopolítica y cultural de los países en que laboran los autores. Una idea como la referida, requiere necesariamente una crítica del contextualismo en su versión más radical, que se niega a la apertura de las formas discursivas de los otros; como si la interconexión alterativa fuera siempre una mera imposición definida por las culturas más poderosas. La convicción principal es que el diálogo crítico es la condición fundamental para reencontrarse con una genuina humanidad, más allá de los poderes fácticos y de todos los sistemas de dominación existentes.

Ya hemos indicado que junto a este contextualismo radical, sería preciso cuestionar seriamente una determinada forma de entender la inconmensurabilidad de las culturas, lo que implicaría aceptar, al menos hipotéticamente, la posibilidad de llegar a definir formas procedimentales que sean compartidas por sujetos que mantienen raigambres distintas a los contextos valorativos y normativos.

La tesis central es la que permite dar cuenta de la mutua acción intersubjetiva intercultural y decolonial siempre en litigios históricos y sociales específicos; pero que por sobre todo asegura la posibilidad de las condiciones de una mutua comprensión (postulado de la simetría), a partir no del conjunto cultural de códigos discursivos más poderosos, sino del esfuerzo de ensamblajes de códigos discursivos y práxicos, esto es lo que cabría denominar el genuino diálogo en un campo intercultural en disputa.

Este trabajo ha sido llevado adelante por muchos colegas latinoamericanos y francófonos, lo que ha sido permitido en sus inicios por los trabajos desarrollados por jóvenes investigadores en el Centre du Philosophie du Droit de la UC Louvain. Agradecemos en particular que su Director haya permitido una traducción al castellano de su texto presentado aquí.

En un plano ético-político, la cuestión del reconocimiento no remite tanto a un procedimiento racional para establecer la comunicación simétrica de interlocutores, sino a establecer las bases conceptuales mínimas para asumir la diversidad de razones que se enfrentan en una "disputa de reconocimientos" en una situación dada. Esta perspectiva ético-política reconoce que las voces a-simétricas no pueden reconocerse nunca en un saber universal totalmente transparente. Este era el adiós definitivo a la tesis hegeliana del saber absoluto desde la que parte el problema del reconocimiento como parte de una larga historia de asimetrías y de negación que cruza completamente el campo societal. Es en la lucha social y cultural por las identidades donde se encuentran todas las pequeñas y grandes historias de las comunidades de vida, sus encuentros y desencuentros entre diversos sujetos y comunidades históricas, y en donde muchos sectores sociales, y las etnias originarias reclaman un inter (re) conocimiento que sigue siendo parte de una necesidad moral y política de sociedades plurales.

Los autores involucrados en este volumen han querido destacar en este marco general dos tipos de propuestas y lenguajes que se han propuesto y consolidado bajo las categorías derivadas de los proyectos vinculados a la interculturalidad y a la decolonialidad. Se sabe que cada una de ellas proviene desde tradiciones histórico-políticas y epistémicas diferentes y que se han desplegado en diferentes formas dentro de las comunidades y redes intelectuales de América Latina, pero también se sabe que al interior de cada una existen diferencias, disensos y discusiones relevantes que aún no han sido del todo sistematizadas. La publicación profundiza estas categorías en los actuales procesos de configuración, y no tanto como cuestiones ya definidas o estáticas. Este asunto es relevante en tanto la situación que presenta la realidad política y jurídica de América Latina tiene aspectos comunes, pero al mismo tiempo aspectos específicos donde se expresan las luces y sombras de nuestro continente mestizo.

Este número reúne dieciséis textos principalmente de filósofos/as, juristas, politólogos/as en que se destacan ambas preocupaciones, es decir que profundizan al mismo tiempo las tensiones entre estos dos proyectos, sus categorías mayores y el vocabulario anexo siempre en un campo abierto de discusión. Queremos que este trabajo mancomunado ayude a desentrañar nuevos aspectos de la justicia y del reconocimiento, con el objetivo de precisar eventuales diferencias y también establecer vasos comunicantes que nos ayuden a replantearlas, en su sentido teórico y práctico, en estos complejos tiempos de pandemia que agudizan las contradicciones.

Agradecemos muy en particular a todos/as los/as académicos de estas universidades y Centros de Investigación, que han apoyado a la consecución de este propuesta investigativa internacional, y en particular quisiera personificarlo en el trabajo del Dr. Cristián Valdés y del Mg. Felipe Sandoval de la UC de Temuco, y por cierto de todos/as los/as traductores, correctores y comentaristas que han hecho posible que este número vea la luz.



ESTUDIOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 26, n.º 93 (abril-junio), 2021, pp. 12-33
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Condiciones de posibilidad de la filosofía de la liberación para aportar al surgimiento de un imaginario post-neoliberal

Conditions of possibility of the philosophy of liberation to contribute to the emergence of a post-neoliberal imaginary

Hugo BUSSO
hugobussoformacion@gmail.com
Centrale-Supelec, Francia

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.4629594

RESUMEN

Ensayaremos hacer una reflexión filosófica acerca de las condiciones y posibilidades de sociedades postneoliberales y de los desafíos de la filosofía de la liberación (FL), en el futuro próximo (2030-2050). Analizaremos algunas ideas de las alternativas de salida del neoliberalismo (y/o su sobrevivencia), que se abren a la crisis de la geocultura liberal en América Latina, post-corona virus, como quinta fase de la FL. Lo haremos ubicando lo político y lo filosófico como problema del rol a jugar por la FL, para imaginar prospectivamente Utopías concretas, que tengan a la cooperación, a la ecología como inevitables guías del sentido de articulación política y creativa de lo diverso, que llamaremos 'ecoocreatividad'. Por otro lado, nos apoyaremos en la FL para criticarle su idea de lo político e incorporar a la reflexión la idea democracia radical. Las utopías concretas que rastreamos son para analizar la irrupción política factible para pensar las condiciones de cambio o alteración del sentido de la hegemonía neoliberal, desde la perspectiva ecológica y decolonial de emancipación, incorporando lo terrestre (tercer atractor) según Bruno Latour, como categoría política. En consecuencia, ensayamos pensar la política de la FL desde otros imaginarios postneoliberales y desde la ecoocreatividad, como ensayo prospectivo y utópico-concreto como el nuevo horizonte de factibilidad.

Palabras clave: cooperación, ecoocreatividad, neoliberalismo, filosofía de la liberación, hegemonía, política, utopías concretas.

ABSTRACT

We will try to make a philosophical reflection about the conditions and possibilities of post-neoliberal societies and the challenges of the liberation philosophy (FL), in the near future (2030-2050). We will analyze some ideas of the alternatives to exit neoliberalism (and / or its survival), which open to the crisis of liberal geoculture in Latin America, post-corona virus, as the fifth phase of the FL. We will do so by locating the political and the philosophical as a problem of the role to be played by the FL, to imagine prospectively concrete Utopias, which have cooperation, ecology as inevitable guides of the sense of political and creative articulation of the diverse, which we will call ' ecoo-creativity '. On the other hand, we will rely on the FL to criticize its idea of politics and incorporate the idea of radical democracy into reflection. The concrete utopias that we trace are to analyze the feasible political irruption to think about the conditions of change or alteration of the sense of neoliberal hegemony, from the ecological and decolonial perspective of emancipation, incorporating the terrestrial (third attractor) according to Bruno Latour, as a political category. Consequently, we tried to think the politics of the FL from other post-neoliberal imaginaries and from 'ecoo-creativity', as a prospective and utopian-concrete essay as the new horizon of feasibility.

Keywords: cooperation, eco-creativity, neoliberalism, philosophy of liberation, hegemony, politics, concrete utopias.

Recibido: 08-11-2020 ● **Aceptado:** 20-01-2021



INTRODUCCIÓN

Nuestro punto de partida[1] es que la *ética de la liberación* en la dimensión ontológica propuesta por Dussel (2002) puede ser aceptada y compartida filosóficamente como principio del pensamiento crítico para que oriente la praxis de políticas alternativas al neoliberalismo. Pero su concepción de *lo político* (2006, b, c) debería mantenerse ontológicamente vacío, como sugiere Ernesto Laclau (1987; 1996). Esto es para que lo político sea el ámbito del desacuerdo y el antagonismo inherente de las relaciones sociales, que no pueda ser asfixiado por pretensiones universales y absolutas. Lo inescindible de lo político como espacio de desacuerdo (Rancière, 1996; 1998) es propicio para la diversalidad, la disputa por el sentido y la hegemonía que hará posible el cambio de orientación y de los objetivos entre adversarios. La existencia de la política es útil para no llegar a la guerra o a la destrucción entre los enemigos (como la guerra civil española), si posee las instituciones adecuadas que canalicen las diferencias y desacuerdos irreconciliables, evidentemente. La orientación de la Filosofía de la liberación (FL) será el horizonte de la transmodernidad (Dussel) como campos de experiencias no eurocéntricas, *diversales*[2] y ecológicas que trastoquen todas *las jerarquías enredadas* (Grosfoguel: 2009) de la modernidad (poder, genero, raza, saber, cultura, geográficas) y con orientación positiva de superación critica de lo dado, es decir *postneoliberales*[3]. Para que su praxis sea un proceso no de cierre dogmático de contenido autoritario-profético en sociedades caóticas y complejas. Sino más bien el reverso, es decir de desprendimiento epistemológico y de transformación institucional permanente como potencial inmanente, con objetivos factibles y orientadora de gestiones concretas de lo público, lo *común* intergeneracional. Las dimensiones para pensar lo político es necesario abrir otras dimensiones más allá de lo local (primer atractor) y lo global (segundo atractor). Siguiendo a Bruno Latour (2018) podemos incorporar al dialogo lo *Terrestre (el* tercer atractor) pensándolo como sostenible en el tiempo, apoyado en *utopías concretas ecoocreativas*[4] (ecología+coopertivismo+creatividad) post-capitalistas.

Tal vez los futuros sepultureros del capitalismo, si los hay, no serán exactamente los previstos por Marx en nuestras sociedades complejas, multiétnicas y pluriculturales. Pero seguramente las mutaciones en curso promuevan como actores principales además de los desplazados por cuestiones climáticas y a las víctimas de las injusticias del neoliberalismo (NL), los sujetos cooperativos, educados y solidarios de diversas perspectivas ideológicas, sensibles a las injusticias que trabajan y colaboran en red, accionando más allá de las fronteras locales y nacionales. Tres aspectos observamos que importan a la FL. En primer lugar, un imaginario[5] viene configurándose en estos contextos de crisis civilizacional manifestadas en por la pérdida de consenso en la centralidad política del mercado, como articulación de diversas demandas equivalentes en lo referido a la biosfera, la economía y en las crisis sanitarias. Por otro lado, en la dimensión analítica y filosófica en los relatos modernos/postmodernos que no alcanzan a interpretar y comprender el sentido de lo que acontece, ni poseen alternativas posibles ni deseables de consenso amplio. Por último, la comunicación se intensifica tanto como su enrarecimiento acrecentando la sensación de incertidumbre, de una urgencia cada vez mayor para decidir rumbos, para superar la crisis que ya dura demasiado tiempo, siendo ya un modo de ser de lo terminal y no un momento temporario. La información abundante atenta contra la objetividad y la veracidad de lo enunciado para las comunidades y sus gobiernos. La verdad, entonces, no aparece ni en minúscula ni en mayúscula, está condenada a estar entre paréntesis indefinidamente. Estos

---

[1] Este escrito es un adelanto de una investigación en desarrollo: *Condiciones de posibilidad del surgimiento de un imaginario postneoliberal*. Este artículo es la segunda parte del escrito, que toma a la Filosofía de la liberación y al pensamiento Decolonial como referentes del debate para horizontes postneoliberales.

[2] Ver bibliografía; Lander (2000), Mignolo (2001), Grosfoguel (2009), Sousa Santos, Wallerstein, 2001; Salas Astrain, 2005; Busso, Hugo (2011)

[3] Ver bibliografía: Badiou, 2007; Mouffe, 2018, Latour, 2018; VV.AA1: 2020, Laval & Dardot, 2017; Baschet, 2018; Mason, 2020; Bourg, 2020; Busso, H., 2019; 2020.

[4] Busso, Hugo, (2020). El concepto alude a un horizonte de prácticas, actitudes y criterios de acción opuestos al individualismo y la competencia generalizada que promueve el neoliberalismo.

[5] Los imaginarios son una estructura psíquica y cognitiva que hace simbiosis entre imágenes, emociones, sensaciones e ideas que manifiestan la intuición holística de pertenecer a una época y cultura

tres untos implican repensar algunos supuestos de la FL y revisar sus supuestos acerca de la particularidad de lo político, para que sea un horizonte transmoderno de inspiración para la praxis social de los grupos y movimientos de transformación postneoliberales.

Hablar de *postcapitalismo*, de sociedades *postneoliberales*, de *transmodernidad* es un intento de problematizar y renovar el presente, reformulando las preguntas que lleguen a la idea moderna del fundamento ontológico de lo real (referente, signo, fenómeno) y a las expectativas filosóficas emancipatorias modernas[6]. La idea de lo “post” no alude al fin de algo cambiando la forma y no el contenido, sino a algo que en sí mismo es conflictivo y difícil de abordar porque interpela es estatuto mismo de lo que la ciencia valida y sostiene como “lo Real”. Esto es lo puesto en radical consideración por la misma ciencia, como siglos antes lo fue la idea fundante de Dios como criterio de Verdad. Esto implicó el cambio de estatuto de lo real y lo legitimo para las sociedades europeas hecha por la Ilustración, que puso en duda el fundamento mismo del sistema de poder monárquico-eclesial. La pretensión de ser, ir o estar más allá de la modernidad no debería apoyarse entonces en nuevos fundamentos de lo real (ontológicos) como es el caso de Dussel en referencia a la política sostenida en una ética material y formal con su idea de pueblo y comunidad (2006, b y c). Porque es algo a crear y llenar de contenido en la contingencia de la lucha entre antagonistas y adversarios. Ni el Dios de la teología, ni en la ciencia moderna positivista las estrategias de apresar un sustrato objetivo como el referente, el fenómeno y el signo nombran el todo lleno que fundamente lo Real y la Verdad. En todo caso, es un intento ambiguo, incierto y sobre todo paradojal en sentido político, ya que el sentido y lo que puede ser comprendido es una creación-construcción del genio increíble y a la vez limitado de los humanos. La *acción colectiva* se basa, por lo general, en grupos no siempre mayoritarios electoralmente en las sociedades democráticas-liberales en una autoselección libre y consciente, en una coordinación dispersa y con un aumento de espacios de solidaridad, autonomía y empatía considerables, propicios para prácticas sociales y de gestión pública. Hay orientaciones más solidarias, participativas, colaborativas y cooperativas que otras. Estas son las condiciones de las relaciones de poder en la construcción de la hegemonía y las posibilidades de la acción articulatoria de la praxis política postneoliberal como aprendizaje político del “pueblo” -al que hay que definir en la acción, en la creación de un campo hegemónico en disputa agonal[7]-, que toma conciencia de sí y para sí (en sentido hegeliano), en el camino que va resolviendo políticamente el sentido complejo del antagonismo inherente y estructurante de lo político, donde se construyen las identidades.

La temporalidad estructura los imaginarios sociales que visualizan por resonancia y empatía los efectos de la desmesura, de un modo de vida insaciable en contextos pandémicos (COVID-19). El vacío constitutivo de *lo* político puede o no llenarse con sentidos alternativos a la hegemonía NL que desborden las condiciones de vida en lo cotidiano. Si transmodernidad es un horizonte posible y deseable que confronta contra la modernidad y la postmodernidad como filosofías causantes de sociedades *egoístas y autofagicas* (Jappe: 2017; Doufour: 2007), entonces las sociedades “conviviales” (VVAA: 2020), *ecoocreativas*, discretas y frugales (Latouche, 20006) pueden ser en sentido de lo posible un modo de vida alternativo a las sociedades neoliberales. *Las sociedades postneoliberales* son la configuración de un horizonte en donde el significante vacío “economía de mercado/libre comercio” que todo lo articulaba en la hegemonía mundial puede ser suplantado por experiencias colectivas en que se realce la idea solidaria y cooperativa de *lo común* (Laval & Dardot: 2014).

Habrá que ir uniéndolos en cadenas de equivalencias, resignificando nuevamente “democracia”, “justicia” y “libertad”. Estas son las tareas de esperar de los partidos y de los movimientos sociales cuya praxis opte por horizontes tansmodernos-ecoocreativos que comprendan la estrategia de articulación y consolidación de esas cadenas de equivalencia de diferentes reclamos y litigios políticos situados, para posibilitar acontecimientos que condensen el deseo de lo inesperado y auténtico, en el imaginario utópico concreto post capitalista. Donde muchos mundos quepan en la tierra. La idea de “pueblo”, “popular” y “populismo” se

---

[6] Laclau, Ernesto (1998: 55-75)
[7] Montes Montoya, Angélica (2016)

reactualizan en el debate y en la puesta en escena del presente en mutación (Mouffe: 2018), no solo en lo histórico, económico, social y cultural sino más específicamente en “lo terrestre”, el tercer atractor que incorpora lo ambiental (Latour: 2017). Si Margaret Thatcher decía que “la sociedad no existe”, entramos en épocas en donde se pone nuevamente en duda no solo el “*arkhé*” como fundamento según Frédéric Lordon (2018) sino la idea misma de “in-dividuo” (lo no dual, indivisible, homogéneo), ya que pareciera ser que somos más bien “dividuales” (Massumi: 2018; Citton: 2018).

CINCO HIPÓTESIS DE INDAGACIÓN HEURÍSTICA, PARA AMPLIAR EL HORIZONTE DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN Y EL PENSAMIENTO DECOLONIAL

La FL deberá abordar y repensar su propia ontología de lo político, partiendo de *lo político* como campo propio de su accionar paradojal, como espacio del desacuerdo inherente y determinante. En consecuencia, de una racionalidad compleja y relacional particular, donde lo humano y el deseo cobran toda su dimensión de desafíos, expectativas, incertidumbres y esperanzas. Porque *lo político* no se deja limitar a la filosofía política, como las de Platón, Aristóteles, Hobbes o Marx, que tratan de apaciguar, calmar, aclarar y darle lugares o contratos precisos y ficticios a los actores-sujetos. Será por esto un desafío filosófico que le llega también a la FL para volver a reconsiderarlo, porque el descuerdo inherente y constitutivo de este campo no está resuelto en el libro *20 tesis de la política* (Dussel: 2006), en donde la ética da los principios normativos a la política (Tesis 9). Dussel presenta (Tesis 2 y 3) una dualidad complementaria, la ‘*potentia*’ (el poder soberano del “pueblo”) que debe crear legítimamente ‘*la potestas’* (el poder instituido, el cual debería saber escuchar los motivos del litigio y resolver el clamor de quien posee el verdadero poder no fetichizado: *el Demos*). Entonces podríamos concluir que lo político es un proceso sin fin, propio, que se resuelve en ese espacio de desacuerdo y conflictividad inmanente que promueve en este espacio relacional de intercambio de discrepancias, de problemas y de antagonismos. Esto es lo que entendemos como *Democracia Radical*, que debería orientar la praxis de liberación y promover las instancias de gobernabilidad (la potestas) adecuadas a canalizar el antagonismo democrático e impedir la guerra.

No siendo en ningún caso posible la caricatura escolástica y moderna de la plenitud de universales dados por profetas-filósofos y líderes que satisfacen y resuelven románticamente las demandas políticas de un pueblo que a priori tiene su identidad sustantiva, acosada y deformada por “malvados enemigos extranjeros”. La situación, obviamente es además de ser más compleja, es mucho más apasionante intelectualmente cuando se lo piensa desde el potencial y desde las posibilidades de emancipación de los límites economicistas de la hegemonía del neoliberalismo dogmático y depredador. Esto es, evidentemente, un momento de negatividad, de rechazo y de resistencia a lo que tantos problemas socioeconómicos y ecológicos ocasiona. Pero más atractivo y necesario es, por esto mismo, pensarlo desde la creatividad de un imaginario que requiere utopías concretas, desde las estrategias de liberación integral que requieren ser reelaboradas por la FL. Esto es, como horizonte ‘Transmoderno’, incluyendo la ecología, la creatividad y la cooperación (*ecoocreativiad*) como institución central de su praxis como filosofía que nutre y abre la práctica política de colectivos diversos, dispersos, inestables y dinámicos. La concepción de lo político de la Filosofía de la liberación es un límite al desarrollo y a la evolución misma de sus praxis.

Lo político, en tanto espacio ontológicamente vacío (*an arckhé, sin raíz/fundamento*), es la condición de posibilidad del cambio y la reformulación de objetivos a partir de las relaciones entre adversarios con cosmovisiones y expectativas diferentes. El cambio y la reformulación vienen dados como consecuencia del antagonismo inescindible en lucha por el sentido de deseos no siempre conscientes y explícitos, y otras tantas por verdades metafísicas inexistentes e inaccesibles, inscriptas en los imaginarios en disputa que se manifiestan en los acontecimientos y sus interpretaciones. Este vacío que no es la nada sino la imposibilidad de un *Todo Pleno (de felicidad-abundancia-armonía)*, que posibilita por esto el juego permanente, reglado y especifico de la sociedad para tratar el desacuerdo, los litigios y los malentendidos. Su finalidad es simple:

no quedar inmovilizada por fetichizar sus logros en instituciones (o aspectos específicos de la civilización como el poder, el dinero o la tecnología) o correr el riego de guerras de exterminación del enemigo para ganar la disputa. Y esto implica a la filosofía como espacio de dialogo sin final acerca de lo inaprensible de *lo Real*. Es decir, de cualquier imagen de un "Real" dudoso e impermanente al que sí llega el pensamiento teológico y el dogmatismo religioso/político. Lo "Real" en nuestra perspectiva es el "porrazo", el golpe, la caída, la herida manifiesta y encarnada en la temporalidad, en el grito de dolor e insatisfacción. Y en particular, lo que da una bofetada (en el espacio de lo político) a la pesadilla de cualquier rostro divino o dictador indeseado (Hitler, el mercado, el Estado, el Partido, el Imperio, los "expertos", los algoritmos), que traiga o tenga la solución prefabricada, "en nombre del Padre" como autoridad que se fundamenta en el mero poder coactivo, autoritario. Es decir, antes de que sea formulada y dialogada por los interesados directos, por motivos ajenos al encuentro *ecoocreativo* del *Demos*. Pero si esa experiencia de lo real es personal, real y también posible al menos para algunos, podemos acordar tal vez que no es suficiente para hacer una ontología de esta experiencia de la intuición cercana a lo místico. Tampoco es suficiente la elucidación filosófica de esa experiencia de acceso a lo "real", de raro acceso en la academia y muy difícil en la lucha política porque cierra el dialogo y establece un monologo en el mejor de los casos poético. En el peor escenario es que adquiera la forma de verdades que incitan al fanatismo y la violencia que une a un grupo (Nación, clase, etnia, genero, ideología) y cierra la política a espacios preasignados y sustantivados a los adversarios o antagonistas políticos, auto-justificado por su revelación "verdadera e indubitable" de la misión (progreso eurocéntrico), del líder (Hitler/Trump) o del profeta que incita acciones colectivas (suicidios, partidos que promueven la guerra o matanzas, exclusión y prohibición de extranjeros o de credos religiosos)

La democracia radical en nuestra perspectiva es entender la política como espacio de entrada igualitario al juego de *lo* político, que establece *la* política como asignación de recursos y lugares en relaciones de poder específicas. Es el espacio donde el sentido ético es dado por cada particular (partido, movimientos, organización, grupo) en los acontecimientos que interpelan, interpretan y responden al "porrazo" (como la caída inesperada de los niños, cuando corren alocadamente…). Pero *lo político* es siempre en situación, resignificando el pasado como vector de poder en el presente siempre modificable, cambiable. Por un lado, lleva implícita una visión temporal prospectiva como deseo, desde imaginarios que pueden dar coherencia a horizontes de utopías postneoliberales. En el caso de la FL, debería promover con su reflexión utopías concretas, para ser coherentes con la praxis que sostiene. Por otro lado, podemos aceptar la perspectiva de pensar la otología de lo político de que el deseo de vivir y querer seguir viviendo (voluntad de vivir como impulso de danzar con la muerte) es el tratamiento mismo de ese presente del querer volver permanente, voluntarioso e inconsciente a esa unidad kaosmica, como totalidad e integralidad imposible de nominar (al vientre materno o a paraísos ya perdidos por la caída a causa del pecado original). Pero esta experiencia integral alude al deseo al que solo accedemos fragmentariamente con nuestra experiencia corporal y consciente, a partir de la particularidad, el fragmento, la diseminación y la corta vida del entusiasmo. Ayudados a veces por filosofías, prácticas de autoconocimiento y tradiciones de sabiduría que activan las emociones, las pasiones y el éxtasis de la actividad colectiva.

Para la FL la sociedad política es lucha, confrontación y antagonismo inherentes en las relaciones políticas por los movimientos sociales que atraviesan los diferentes campos (económico, político, cultural). Es la voluntad de vivir del pueblo oprimido y pobre, como fundamento ontológico en Dussel: "*La vida humana es el fundamento de la voluntad. La voluntad no es sino el "querer vivir", el querer del viviente por el que se afirma positiva y tendencialmente en su ser viviente. Por su parte el poder es el despliegue de la misma voluntad de vivir*". La 'potestas' en Dussel es la política como gobierno y las demandas que se institucionalizan, es la acción de gestión y asignación de lugares y recursos, el control policial. Sera "la política" que asigna los lugares, las partes correspondientes y los reconocimientos legales. Si *lo político* es el descuerdo constitutivo en el campo dado de lo social, entonces es el litigio que trata de algo, pero desde dos mundos de lo ya asignado contrapuestos. El encuentro de estos dos mundos es desde el que emerge lo antes invisible y ahora audible y presente, lo que incomoda con el grito y la demanda, con la revuelta (los

Chalecos amarillos en Francia, EZLN en México). Hay siempre perspectivas diferentes que discrepan en qué es lo igual y quienes son los iguales. Por esto l*a política* se confunde con “la policía” y se fetichiza, porque pone a cada uno en su sitio asignado, porque así lo quiere y decide el Estado con sus fundamentos legales, sostenidos en su interpretación y traducción por las relaciones de poder imperantes y hegemónicas. El problema aparece cuando no escuchan al que se sale del libreto, al que excede lo previsto a cada lugar porque no lo entienden, si llegan a verlos y a escucharlos. Es más, “la policía” exige callar, circular y volver al sitio dado cuando algo acontece. Propone volver a la tarea asignada, a aceptar lo ya resuelto.

Por esto, *lo* político es el desacuerdo mismo donde se instaura el juego inherente e inmanente de la lucha, que estructura las relaciones antagónicas entre enemigos y/o adversarios a causa de desacuerdos congénitos, a deseos divergentes. Pero no por malentendidos a causa de una mala comunicación. Es el cambio potencial de las relaciones de poder y el trabajo específico de la hegemonía como campo discursivo inestable y dinámico. Esta, la hegemonía, deberá asumir entonces las diferencias, reabsorberlas e integrarlas en su campo de poder, ya que el consenso es producto de la hegemonía misma. Para que el “príncipe” siga siendo “El Príncipe”, para que éste gobierne de acuerdo con su imaginario y con mitos fundantes de su discurso y praxis política (aunque no sea ni su voluntad explícita ni racional del asunto…). *La* política es lo que reparte los dividendos de recursos y prestigio, es decir las formas institucionales e instituidas alcanzadas para la gestión y resolución de las demandas colectivas. La filosofía de la liberación como *filosofía del pueblo pobre y oprimido,* es el contra discurso del Príncipe (de la riqueza de *los Oligoi)*, es un antagonista a priori en su acto fundacional a finales de los años 60.

Es en la diferencia de enfoque de ese pensar de separar lo político (el espacio vacío que posibilita el juego de las diferencias) de la política (la que asigna los lugares y roles fijos) desde donde queremos pensar críticamente el aporte de Dussel. Primero, porque ya no será ni el individuo atomizado y aislado del liberalismo, ni el ciudadano comunitario encerrado en su Estado-Nación (con identidades cerradas y perfectamente delimitadas, características propias del comunitarismo autóctono y/o étnico, o del colectivismo comunista ruso). En nuestra perspectiva implícita de *utopías concretas*, en nuestra utopística que no copia la idea de la política de Dussel por su visión fundacionalista de la política como lo óntico, que cierra el juego de las diferencias al interior de las perspectivas postneoliberales. Posiblemente habrá en el futuro instituciones que conjuguen la *ecoocreatividad* (ecología + cooperación + creatividad) con horizontes transmodernos en formatos institucionales inéditos, sin abandonar la idea de democracia republicana y poniendo la “*égaliberté*” en el centro del pensamiento y de la acción política. Es muy probable también que la praxis se tope con altas dosis de ‘*individualismo colaborativo’* como paso previo a la cooperación ecológica y creativa. Por esto, las nuevas articulaciones transversales de las diferentes demandas y necesidades podrían ser de distintas “posiciones-sujeto” (Laclau y Mouffe, 1988) que dejaran más obsoletas aun las teorías eurocéntricas modernas de acción política -de corte liberal y marxista-, haciendo repensar sin *a priori* ontológicos eurocentrados la idea de ciudadanía, en relación con la democracia, la identidad, la justicia social y el pluralismo[8]. La articulación de las diferentes posiciones sujetos en una sociedad dada son parte del litigio en fragmentos inconexos que tiene el NL actual. Y que los movimientos sociales contrahegemónicos deberán ensayar unirse en la diversidad, con la creación de un imaginario *ecoocreativo transmodemo* que no implicaría una ontología para lo político como sugiere Dussel. Sino más bien rastrear en la *utopística* como sugiere Wallerstein, o en la formulación de utopías concretas creadas como regulación indicativa de lo incierto, regulados por formas directas de participación y articulación política en su selección y decisión. Pero lo que se instituirá muy probablemente como nodo básico será la institución funcionando en red con gestión cooperativa, abierta y con democracia directa. Donde “*una persona un voto”* o modos alternativos de sorteo en medio de redes y nodos articulados que aparecen, se transforman, y desaparecen y reaparecen transfigurados.

---

[8] Mouffe, 1998: 113-126; 2018

En segundo lugar, pensamos que la FL en su formato actual, quedará excluida si no pasa a una nueva etapa de reformulación y actualización teórica, donde *la Justica* podría ser un nuevo tema para desarrollar como la categoría articulante de totalidad filosófica para la liberación propuesta por Dussel, a lo largo de su obra filosófica. Esto deberá promover profundizar aún más en los contenidos positivos de *la sociedad transmoderna* (Dussel: 2005) y sus contenidos positivos de democracia, libertad e igualdad en la crisis de las sociedades NL donde la competencia generalizada y el individualismo extremo son sus causas[9]. Las pretensiones de universalidad de la FL implican desarrollar la actualización de su categoría de '*analéctica'* en estos nuevos contextos acelerados y complejos, para que la praxis se enraíce en las disputas y desafíos actuales en Europa del Sur, y muy particularmente en América Latina en conjunto.

UTOPÍAS CONCRETAS, O QUÉ SE PODRÍA PENSAR PARA NO HIPOTECAR CONCRETAMENTE EL FUTURO…

Las hipótesis que proponemos las resumimos en cinco puntos, como rastreo filosófico y político de un nuevo imaginario posible postneoliberal. Es lo que hemos recopilado y sintetizado de numerosos investigadores y movimientos sociales que consideramos posible, plausible y conveniente de las *utopías concretas* para:

I. La tensión moderna-transmoderna

La tensión entre los dos momentos (filosofía moderna y filosofía de la liberación) se han autonomizado en un antagonismo que no es superado aun en el presente. Etapa en la cual la filosofía de la liberación se funde en un polo del problema, sin haber logrado aún ser su exterioridad, no saliendo ni abriendo aun del horizonte filosófico moderno. Los límites de la modernidad se convierten en obstáculos inherentes y autoconscientes, no superados aun por la FL porque parece anclada sobre todo en el momento de negatividad, si bien Dussel en particular ha aportado las pistas y las tópicas filosóficas a desarrollar. La filosofía busca unir y dar coherencia al mundo de la vida y al conocimiento, proponiendo en su historia por lo general algún fundamento ultimo de lo Real (Ser, referente, fenómeno, signo), escapando a toda contingencia posible. La política tiene como misión dar la posibilidad a las comunidades de proponer, refundar y reformular sus objetivos. Por lo tanto, el desacuerdo es inherente porque de hecho es necesario para la institución de ese espacio de encuentro de las diferencias. En ese sentido es contradictoria la relación de la filosofía con la política porque los objetivos y misiones de cada uno son diferentes. Dussel busca la coherencia entre filosofía y política, a diferencia de Rancière, Laclau y Zizek que por el contrario suponen y sostienen en sus argumentos lo irreductible de ese espacio vacío que no puede llenarse, que no tiene ni puede tener solución final en las condiciones de la democracia moderna y liberal que puede debatir, dudar y reformular toda finalidad y decisión. La FL tiene implícita una metafísica en su ontología política que es la voluntad de vivir. No salda su pretensión de alternativa no eurocéntrica al reemplazar a Dios como fundamento ultimo por la voluntad de vivir con la crítica al eurocentrismo moderno por sus brutalidades coloniales-epistémicas y por las crueldades históricas cometidas. Porque cambia el sentido del fundamento, pero lo deja al final de cuentas, intacto, aunque con otra orientación trascendental.

Una filosofía post o trans moderna que pretenda unir la filosofía y la política debería abordar críticamente la idea misma del centro y fundamento, con alcance a la filosofía como a lo político. Debería abordar el cambio de contenido con la crítica radical a la propuesta del fundamento ontológico que promueven los argumentos políticos en disputa, aceptando la contingencia creativa del sentido siempre inestable, incierto y complejo, en mutación por las disputas en contextos relacionales determinados. Para Rancière (1996; 2004) lo especifico de lo político es la posibilidad riesgosa y la apertura libertaria para cambiar de propósitos y finalidades, porque

[9] Laval & Dardot: 2017: 31; Mason: 2020

es la racionalidad misma del desacuerdo, eso que la filosofía quiere eliminar, evitar o reducir (1996:11). La filosofía podrá tener las pretensiones de poseer el fundamento ontológico de la verdad y la realidad que canalizan grupos y partidos, pero lo político no puede cerrarse a la univocidad universalizante, sino a la *pluriversalidad dialogal* del desacuerdo relacional, inherente y constitutivo de su actividad que puede tener pretensiones de universalidad a partir de las necesidades y demandas de lo particular, en referencia a lo común, la colaboración cooperativa y la creatividad democrática del futuro deseado y factible (utopías concretas). Lo político es un litigio como manifestación y acontecimiento del disenso que posibilita su emergencia, y no "la policía" que instaura el orden suprimiendo el desacuerdo constitutivo. Descuerdo inherente que no se reduce a malentendidos ni desconocimientos, sino que es esencial como actividad frente a ese vacío que es objeto de la disputa, para ser llenado por el sentido de las voluntades de las partes que claman ser reconocidas como iguales en el juego, que instaura desigualdades inestables. Por esto no puede basarse en "naturaleza" o en *contratos sociales* como origen artificial, porque *lo político* es algo que no se puede completamente fundamentar, debido a que es su paraxis la que permite cuestionar lo dado comio "real" y posibilita además replantear los fines. Y es por esto por lo que es el lugar del no fundamento, de lo contingente y del desacuerdo porque todo se puede replantear y reformular. Es el lugar de *la anarquía*, en su verdadera etimología (*an arkhei*) lo que no tiene principio ni fundamento - que no implica necesariamente el rechazo de las instituciones, como en el anarquismo moderno-. La actitud filosófica de Rancière frente a "*la para-política"* y a *la arkhé -política* es contra cualquier intento de fundamentación, sea naturalista, histórico o artificial, porque es la critica a algún tipo de mentira, disimulo o ficción.

La idea de *transmodernidad* en Dussel debería replantear filosóficamente el alcance de la idea misma de fundamento (el poder de la voluntad) como extensión normativa de la política, para seguir la huella de *la pluriversalidad* de Mignolo (2001) y Grosfoguel (2009). Esto es como sentido siempre en creación, promovida por la política que pone y orienta el litigio del juego del desacuerdo de las diferentes filosofías y de las éticas en disputa, en cada situación y discusión. Lo que hay que evitar, acordamos con Dussel, es la fetichización del poder y de la filosofía con su criterio dogmático de Verdad más allá del acontecimiento, al interior del desacuerdo constitutivo que dinamiza el devenir de lo social. Es decir, la posibilidad indeseable del cierre y asfixia por la hegemonía política sea del signo y orientación que sea. La idea de Justicia estaría entonces en el centro de la inestable definición de lo político como el terreno del encuentro entra la política y la policía en el tratamiento de algo que no encuentra su razón ni justificativo en la distribución de los lugares y la asignación de reconocimientos, que es el error que posibilita la búsqueda potencial de la verdad política. Pero no será eterna ni verdadera sin más, aunque haya filósofos que creen que encarnan el rol del portavoz del logos divino de lo justo y profetas de la emancipación de lo equivocado.

II. La novedad dialéctica postneoliberal

La novedad dialéctica irrumpe en que requiere ahora más que nunca dimensiones propositivas y positivas superadoras, para fundar un imaginario radical que promueva el antagonismo necesario de la acción política post neoliberal, por la urgencia y la importancia de los desastres irracionales del modo de producción y del consumo actual. Los "sujetos" que piden su parte en a la distribución del todo son ya evidentes y visibles, escapando a las clasificaciones sociológicas precedentes. Para Bruno Latour (2018), *Lo terrestre* (*tercer atractor*, siendo lo local el primero y *lo global* el segundo) es de entrada un tipo de reconocimiento invocado y exigido por la ecología política que nos hace viajar en el tiempo, nos retrotrae al mito, a la simbólica de lo sagrado, pero en tiempos no religiosos. El mito y lo sagrado se asumen en la modernidad como lo superado por la ciencia y la tecnología. Este viaje en el tiempo nos pone también frente al espejo del futuro con la sensación de oscuridad y de imagen ya no gloriosa e iluminada de la redención ni de un paraíso terrestre de ciencia ficción, sino de la angustia de lo desierto y recalentado.

La filosofía de la liberación debe definir si abre el marco del encuentro de las diferentes filosofías y ser el nodo de la articulación de diferentes universales a llenar de contenido, en el desarrollo de los antagonismos

y desacuerdos que plantea la situación política de la casa-tierra (*eco*, de ecología y economía). Definir si su pretensión es ser un jugador más del campo agonal en permanente delimitación por la política, que busca ocupar ahora el centro de la escena. O evitar el centro con formas rizomáticas de redes dinámicas y complejas que no renuncia a la igualdad y la libertad en sociedades transmodenas *ecoocreativas,* donde la justicia este descentrada de la propiedad privada de *lo común* y no custodia la banalidad innecesaria de la desmesura.

La situación presente en su complejidad fáctica y categorial de abrirse a la innovación de nuevas preguntas y supuestos experimentales es imperativa, debida sobre todo a la necedad epistémica y filosófica del eurocentrismo moderno, inherente al NL. Situaciones que generan el riesgo en la que el pensamiento decolonial y la filosofía de la liberación pueden quedar inmersos en su dimensión de negatividad que sostiene la hegemonía del NL. Al menos hasta que pasen a una quinta fase post neoliberal (respuestas creativas a los nuevos desafíos, posterior a las derrotas electorales en América Latina -Bolivia, Brasil, Argentina y Ecuador- a partir del 2015), que es la que llega con las urgencias ambientales-epidemiológicas y políticas después del 2016, como punto de ruptura y agotamiento del NL actual.

La primera fase de la FL es, según Dussel (2005: 373-388, In Salas Astrain Vol. II), cuando define el origen desde 1969 hasta 1976, en que comienza el exilio de los filósofos argentinos hacia México y España. De estos años de seguidillas de golpes y gobiernos antidemocráticos desde 1973 hasta 1983 por el retorno democrático[10] marca *la segunda fase* y el desembarco e políticas neoliberales de los “chicago boys” en Chile y Argentina con Martínez de Hoz. *La tercera fase (*1983-1989) va del retorno democrático en 1983 en Argentina hasta la caída de muro de Berlín y derrumbe de la URSS a fines de los 80-comienzos de los años 90. Agregamos nosotros que va junto con la imposición política del *Consenso de Washington* por parte del FMI y el departamento de relaciones exteriores de EE. UU. *La cuarta fase*, desde el derrumbe del comunismo alemán, y del bloque soviético pasando por las Guerras del Golfo, la crisis “Subprime”, hasta 2016. Es decir, el año que se marcan las caídas de las experiencias populares y “populistas” en Latinoamérica, en las que Dussel fue muy activo (Venezuela, México y Bolivia). Coincide además con el triunfo de Donald Trump y el retiro de su país de los acuerdos de París, la victoria electoral de Mauricio Macri, el derrocamiento del gobierno del PT en Brasil, la desestabilización de Venezuela, el triunfo de Pinera como retorno a las políticas neoliberales del Corralito en Argentina.

La quinta fase, insinuamos en este artículo, es la que se abre hasta la fecha, con desafíos redoblados por el triunfo electoral en 2019 en Argentina, las revueltas en Chile, el golpe de estado en Bolivia, el triunfo electoral de Jair Bolosnaro y el sobreseimiento legal y jurídico del expresidente de Brasil, la globalización del COVID-19, los informes de la comunidad científica en lo referente al calentamiento planetario y sus catástrofes actuales y a venir, etc. Por toda esta diversidad de desafíos y problemas que tiene como acuerdo el derrumbe de los paradigmas filosóficos y científicos modernos eurocentrados, es que la FL y sus nuevas camadas de filósofos deberán crear y producir lo que vendrá en la disputa, inevitable y en antagonismos, según prevemos, cada vez más intensos. Podrá proponerse como marco general del debate albergando múltiples perspectivas en su interior, o cerrase a solo una propuesta, y limitar así su horizonte de influencia y actuación. A nivel epistémico, la ciencia y la academia de producción de saber y de conocimientos modernos eurocentrados han perdido toda independencia (si alguna vez tuvieron), siendo la fuerza determinante de la sexta gran extinción de las especies y de los desarreglos ambientales que ponen en riesgo la continuidad de la vida.

Por esto, con la caída de los paradigmas políticos de la mundialización neoliberal como del científico moderno, hace suponer que el *Paradigma de la complejidad* (Morin, Stengers, Prigogyne) y la Filosofía de la Liberación pueden crear una convergencia fecunda sin pretensiones de centralidad para pensar la acción, los acontecimientos y los desafíos a futuro. Más bien es mejor pensarlos como nodos de articulación de un campo potencial disperso, rizomático, utopístico, prospectivo. A la vez transformador en lo social y

[10] Chile 1973, Argentina, Bolivia, Brasil, Uruguay

experimental en lo político, por tener una visión no centralista de la política ni ontológicamente asfixiante y dogmática como en la modernidad eurocentrica[11].

III. El momento propicio positivo-propositivo

Por todo lo dicho anteriormente, nuestra hipótesis es que la FL está en *el Kairós*, el momento propicio, positivo-propositivo. El tiempo en el que el pensamiento decolonial y la FL deberían pasar a la quinta fase y a la cuarta etapa histórica[12] -la otra etapa no prevista en su obra y crítica filosófica-política en Dussel-. La etapa exige elegir caminos a partir del colapso sistémico inesperado, tanto del estado general de los ecosistemas planetarios como del COVOD-19 porque no es posible volver a ficticias normalidades porque son el nudo del problema resolver y dejar de lado[13]. Las posibilidades son la destrucción del sistema por no innovar ni hacer cambios en los puntos que degradan su continuidad o la transformación sistémica como novedad y acontecimiento de lo inesperado. Por esto proponemos **seis ideas e hipótesis** que consideramos factibles y plausibles, a modo de abrir la reflexión y debate para la formulación de utopías concretas:

1.) Más que momento de la crítica negativa al paradigma hegemónico, es el momento de la proposición política superadora, de lo positivo que entusiasme políticamente la creación de nuevos imaginarios postneoliberales. Por esto afirmamos que es momento propicio para el surgimiento de la creatividad experimental, ecológica y cooperativa en lo social, de audacia política y con entusiasmo científico de pensar y explorar lo desconocido. (Las experiencias históricas de otras culturas no eurocentradas, así como las propuestas de la permeacultura, la ecología profunda, el tercer atractor son algunas de las vías de exploración.) Experimentos donde el error y los problemas son bienvenidos, como condimentos de la verdad a crear de modo cooperativo en situaciones tan inéditas como inciertas. Por eso es momento de hipótesis creativas, de utopística, de imaginación rigurosa, de Utopías concretas.

2.) Sera inevitable repensar la democracia. Todo parece que será desde su radicalización que no renuncia a la igualdad y emancipación del ser humano como integrante particular y diferencial de "lo terrestre". *La Democracia radical puede ser la alternativa al populismo de derecha nacionalista.* Desde un horizonte *transmoderno* debería promover la ampliación e implicación de la democracia participativa con la representativa, de la ampliación y fortalecimiento del *capital social, la empatía consciente* (Rifkin: 2011) *y la colaboración para ampliación y proyección de lo común para sociedades más resilientes, sobrias, cordiales y sostenibles*[14]. "*Un mundo donde muchos mundos sean posibles"*

3.) Abandono de la idea de sistema productivo por *sistema generativo* (Latour: 2017) ***cooperativo***, que descentre la idea de propiedad hacia lo común, donde será necesario redefinir no solo la propiedad, sino las condiciones democráticas de acceso, uso y usufructo de ese imaginario que se reabrirá e instauraría potencialmente horizontes discursivos postneoliberales, para posibilitar praxis innovadoras, *ecoocreativas* hacia una mayor incertidumbre en tiempos complejos. Algunas ideas que discuten y se proponen en colectivos y organizaciones en España, Francia y Argentina:

- Auditar las riquezas reales y un retorno a la noción de beneficios para comprender y operativizar políticamente lo que más cuenta para la población en sus territorios y en las regiones

[11] La modernidad tan criticada tanto por la FL, el grupo decolonial como por los filósofos críticos europeos Derrida, Deleuze, Badiou, Latour, Laclau, Mouffe, Baumann, entre otros.
[12] En *Pensamiento crítico Latinoamericano, conceptos fundamentales Vol II*, (Salas Astrain, 2005: 374-375) Dussel que delimita histórica y conceptualmente la FL, periodiza en tres etapas como sus antecedentes históricos. La primera desde 1511 es la protesta de Montesinos y la disputa de Valladolid en 1550). La segunda con el pensamiento crítico contra el absolutismo borbónico de Benito días de Gamarra en 1774, Mariano Moreno, Simón Rodríguez y Simón Bolívar. La tercera etapa con las reflexiones de marxista no ortodoxo peruano Carlos Mariátegui, la revolución cubana en 1959, el movimiento del 68 en América Latina y las reflexiones del filósofo Salazar Blondy. Por esto proponemos una cuarta etapa, ya que Dussel escribe esto en 2005, y es cuestionar los fundamentos y supuestos como ajuste de cuentas intergeneracional al interior de la FL para su evolución y actualización necesaria.
[13] Bourg, Lanata, Sevigne, VVAA: 2020
[14] VVAA: 2020; Viveret : 2019, Latouche & Harpegès: 2011; Mason: 2020; Bourg : 2020

- Promover la pluralidad de monedas, es decir la reapropiación democrática de monedas locales, valorizando los circuitos ciudadanos, ecológicos y sociales como lo propio de lo *ecoocreativo*.
- En las nuevas reglas de juego *ecoocreativas transmodernas*, la salud, por ejemplo, estará siempre por delante en prioridad e importancia que el de las necesidades de ganancias de las grandes corporaciones farmacéuticas, holdings financieros y junta de accionistas.

4.) Justicia y ciudadanías multiculturales donde *la traducción y la pluriversalidad cooperativas sean la pauta organizativa del encuentro entre adversarios de modo no jerárquico, ni con niveles preasignados desde criterios de poder* que son lo que se critica y que es, justamente lo que se ensaya no repetir, a la vez que superar como obstáculo de la política como policía.

5.) Tercer atractor: lo terrestre como sujeto político - la triada entre lo local y lo global-, que impone un cambio de sentido al presente (Latour: 2017), como lo veremos más adelante.

6.) Nueva institucionalidad mundial de convergencia y coordinación ecológica (Bourg: 74-75) en lo ambiental, laboral y económico (*ecoocreativas*), con una programación de desglobalización con decrecimientos selectivos y solidarios, acompañados por la anulación pautada de deudas, jerarquías y privilegios de países y sectores. Con preferencias hacia políticas de cooperación y partenariados bilaterales equitativos, desde una sinergia explicita y acordada, buscando un proteccionismo cooperativo ecológico, sostenible en el tiempo.

IV. Hipótesis de indagación

Resumiendo, los tres puntos precedentes con particular énfasis en las seis ideas del punto III, decimos que los dispositivos de experimentación post neoliberales como utopías concretas pueden ser el trabajo esencial de la política transmoderna postneoliberal y ecoocreativa. Porque sería la creación de su propio espacio como formulación del contenido *utopístico* (apartado III) de su visión como fundamento filosófico, de su imaginario que articula em pasado y el futuro hacia la orientación de una praxis novedosa e imprevista, un "fuera de juego" antagonista, deliberado e intencional confrontado con el neoliberalismo[15] moderno eurocentrado. Estas situaciones voluntarias podrían abrirse potencialmente con conflictos desconocidos, pero más precisos y adecuados en el campo prospectivo de los posibles (futuribles). Por esto deberán tener un fuerte y radical contenido democrático, cooperativo y ecológico, que despliegue el potencial político de "*égalibérté"* del "demos" en todas las dimensiones jurídicas y constitucionales. Con un imaginario eco-político en "lo común" y estructuralmente cooperativo-colaborativo que promueva *el buen vivir*, la integralidad del ser humano autónomo y emancipado de instituciones fetichizadas. La *democracia obediencial* que clama Dussel es un buen camino inicial (aunque incompleto), para la praxis de los movimientos sociales y políticos con voluntad de poder para gestionar lo común con instituciones *ecoocreativas*.

La praxis de la liberación es entonces liberar al pueblo (sujeto a delimitar y construir en la praxis misma) de las restricciones del contexto opresivo y alienante (fetichismo del poder y de la política), que extrae compulsivamente recursos y materias de la biodiversidad. Y evidentemente, la Justicia estará siempre en el centro de la disputa, porque el dilema será quien y como se apropia de los recursos y hasta donde es permitido que haya una extracción de plusvalía del trabajo viviente, enajenándolo tanto al trabajador y lo producido que circula en la comunidad. La Justicia se ubica así deliberadamente en el centro articulador de todo debate de la política, del sentido del valor y de las relaciones democráticas conflictivas-agonales de lo político.

---

[15] David Garibay (2007 : 55) define las reformas y transformaciones neoliberales de la etapa del *Consenso de Washington* en América Latina como «*...la mise en ouvre des reformes néolibérales signifie la réduction de trois caractéristiques centrales assurés par l'état et plus largement par le politique : un rôle de l'orientation économique, un rôle de garant d'une forme de redistribution sociale, enfin une idée du politique dans son ensemble comme lieu de la confrontation d'alternatives* »

Las posibilidades democráticas e institucionales entonces deben cambiar estructuralmente las posibilidades de negociación e incidencia de los ciudadanos, para aumentar la justicia, el reconocimiento y disminuir entonces la desigualdad de la distribución de la riqueza (recursos, prestigio y reconocimiento) como precondición y a priori de la libertad (*egalibérté*). Con un sistema de generación (no de producción) de riqueza-capital sostenible y equilibrado en el tiempo, es decir deliberadamente a-dominante y cooperativo, no depredador, no contaminante, respetuoso y sensible con el presente de los Terrestres. En consecuencia, muy considerado con la vida que hay, así como con la que vendrá. *La filosofía de la liberación* propone la *pluriversalidad transmoderna* de lo común, como acontecimiento multicultural de la diferencia, la diversidad y el reconocimiento que resguarda la justicia (Dussel, 2002;). La mediación propuesta por Scanone y Dussel de '*analéctica'* se convierte en el concepto clave de comprensión del conjunto de la obra intelectual de ambos pensadores (Salas Astrain, 2003) por sus implicancias aun no desarrolladas filosóficamente en relación con la Justicia como factibilidad concreta y criterio de la gestión pública.

V. El tercer Atractor, *Lo Terrestre*

Por último, **la inclusión del "*tercer atractor"* - lo terrestre**-, como contrapunto del clivaje local y global, donde lo político ahora no tiene la centralidad de lo humano sino el desafío de la ecología política que es transversal a la política, lo político y que replantea el fundamento mismo de lo Real. Este contrapunto podría promover la experimentación de "*lo común"* y una *praxis ecoocreativa* deliberadamente no dogmática en territorios y regiones delimitados por culturas e historias adecuadas, para forjar acuerdos políticos mínimos y sostenibles en el tiempo. A modo orientador, deberán hacerlo con el apoyo y sostén (desde una lógica no necesariamente dialéctica sino más bien *analéctica*) de toda la comunidad nacional, regional e internacional de los países o bloques al interior de estos (o regiones entre diversos países).

1. El momento propicio de la Filosofía de la liberación

Nuestra pregunta es ¿en qué fase de desarrollo se encuentra la FL?, para inferir cuáles son las tareas urgentes y necesarias de su programa. Por otro lado, quisiéramos detenernos en señalar algunos límites y estancamientos, que observamos para luego señalar muy sintéticamente en el punto 2 otros apoyos filosóficos creativos y necesarios como en Bruno Latour (*Où Atterrir?,* 2018). Para finalmente estructurar algunos puntos prospectivos, *utopísticos* y propositivos en el punto 3 y en las conclusiones para la contribución y consolidación de un imaginario no eurocentrado, post neoliberal y ecoocreativo en un horizonte de sentido transmoderno.

Estos puntos finales propositivos son el propósito que nos motiva para ingresar en el debate actual y reflexionar acerca del agente moral y su contexto, para la etapa presente del pensamiento con pretensiones decoloniales y contrahegemónicos que observa las transformaciones sin precedentes de las normas y de los valores globales del actual *sistema mundo*.

Filosofía de la liberación y decolonialidad

La Filosofía de la liberación se mueve en la dialéctica de un sistema y orden vigente como totalidad hacia un sistema de liberación, como otro orden. Ese pasaje dialectico para la FL es la praxis misma, como desafío de la transformación de la totalidad dada. El problema de la ruptura reside en que implica ese tránsito entre lo antiguo y la novedad utópica en potencia, de lo que no tiene lugar aún. La FL se postula como superación liberadora positiva ('analéctica') de dicha totalidad negativa y lo es con pretensiones de universalidad contra la universalización hegemónica del sistema colonial-capitalista moderno eurocentrado (Dussel, 2005: 378-382). Los desafíos y oportunidades se ofrecen como perspectivas que entusiasman un imaginario en gestación, cuyos mitos tendrán a la Tierra y a la Vida como la ontología negada de nuestra perspectiva filosófica a la política. Dicho de otro modo, como un espacio vacío donde cada particular disputa al interior

del campo de lo político, actuando su antagonismo que le confiere su identidad en la relación que pone en escena el desacuerdo constitutivo de dicho vinculo.

La filosofía de la liberación (FL) es un contra discurso moderno desde la periferia mundial con pretensiones de universalidad, una propuesta particular en el campo de disputa democrática decolonial. Aunque el riesgo de mesianismo y de fanatismo este siempre latente en cada propuesta ideológica, filosófica y de raíz religiosa, la filosofía de la liberación aprendió de experiencias concretas y por esto propone la idea de ir escuchando más que predicando, de *mandar obedeciendo* en vez de mandar mandando. Por esto postulamos que la FL y sus reflexiones sobre la política debe ser un resguardo de las desviaciones autoritarias y degeneraciones laicas de dogmatismos progresistas como en las dos grandes guerras imperialistas y coloniales eurocéntricas del siglo veinte. Su problemática ética-filosófica es en referencia a lo que está en riesgo, es decir la vida, la vida humana en particular y las condiciones de existencia y reproducción de la vida para una parte importante de la humanidad localizada geopolíticamente en general. El criterio de verdad sugiere Dussel (2002; 2006) no es teórico, sino practico en relación con las funciones de la vida, que se sostiene en seis principios. El primero es la reproducción de la vida; el segundo acerca de quien decide la vida y lo que es mejor para los afectados que discuten en condiciones de igualdad y en tercer lugar, que lo que es válido (por participación autónoma y libre) y verdadero (la reproducción de la vida) debe ser posible o factible. Al nacer la conciencia crítica de las víctimas como consecuencia de los síntomas (cuarto momento) se señalan lo que no funciona y se pone en cuestión aquello que impide la vida. Por esto es el quinto momento de una nueva validez, porque el diagnostico actual impone una salida como praxis de liberación (sexto momento) con imaginarios post capitalistas y postneoliberales como imperativo ético-vital básico[16]. Por esto, la Filosofía de la liberación concierne como acontecimiento de liberación y justicia a “los condenados de la tierra” y a las clases dominadas-subalternas, como praxis específica contra la pobreza, la miseria y la explotación de los oprimidos del actual sistema hegemónico eurocentrado patriarcal, colonial, capitalista y neoliberal. Otra característica de la Filosofía de la liberación es que quiere recuperar la filosofía amerindia como proceso inherente de construcción-recuperación de la identidad latinoamericana[17]. A la vez, por haberse originado paralelamente al nacimiento de la modernidad, pretende ser su superación con pretensiones universales. La filosofía de la liberación y el movimiento decolonial son dos estrategias y proyecciones filosóficas complementarias que caracterizan al pensar crítico contrahegemónico latinoamericano.

Haremos algunas observaciones críticas a la filosofía de la liberación, señalando límites y desafíos actuales. En esta corriente filosófica hay una combinación que marco a fuego a las jóvenes generaciones de las décadas de los años 60 y 70 con entusiasmo de justicia social y libertad. Esta combinación la entendemos como una escatología que no se ha despojado completamente de la dimensión salvífica-liberadora y profética cristiana, que conlleva además un discurso marxista moderno-progresista emancipador. Estas dos tradiciones tanto del cristianismo como el marxismo, les son inherentes para postular su praxis liberadora incorporando el pensamiento y la sabiduría de las poblaciones autóctonas. No ha quedado suficientemente claro aún en el horizonte ontológico de la FL como se sintetizan concretamente en lo conceptual, si bien ha sido la experiencia diversa y dispersa del último siglo en todo el continente americano. Esta convergencia y articulación entre el discurso amerindio con la emancipación cristiana-marxista, la construcción de la identidad plural de los condenados de la tierra y las distintas clases subalternas en las relaciones de poder actual sigue siendo la cantera de reflexión y experimentación para la praxis transformadora. Por esto, el contexto actual

---

[16] Dussel (1999: 198-203)

[17] En mi perspectiva filosófica, he optado en *Crítica a la modernidad eurocentrada* (2012) más en el rastreo de un personaje conceptual como el “afuera de la modernidad” -el brujo-curandero-chaman- para tematizar la alteridad de la modernidad eurocentrada. Lo considero más realista y factible para los que estamos matrizados epistémicamente y formateados heurísticamente desde la modernidad eurocéntrica. En última instancia, Dussel y toda la corriente de la decolonialidad no están afuera de lo mismo que critican. Por un lado, genera el problema en que no asumen deliberadamente esta condición evidente, y esto es lo que le genera autolimitaciones a las que ya es hora de superar filosóficamente.

es el tiempo del Kairos para la FL, la oportunidad filosófica para condensar su reflexión en el horizonte epocal intenso, riesgoso y exigente.

2. Lo común y lo Terrestre -el tercer atractor-, para abrir el cuarto momento de la FL

Todo indica un cambio de la búsqueda filosófica de principios ontológicos del pueblo (FL), del mercado (NL) hacia la Tierra-Naturaleza y por lo tanto la ecología aparece como el paraguas que todo lo cubre, el referencial mayor del discurso político. Pero no queda claro, sin embargo, qué es y qué uso hacemos del concepto de “naturaleza”. Mucho menos de “ecología”, si es al final de cuentas la vemos como una ciencia, una política, una ideología o simplemente, espiritualidad polivalente de masas. La tarea de la ecología como imaginario, ¿es científica y/o política, y/o mítica? Hay un retorno a los orígenes de la filosofía, y los imaginarios que promueve este horizonte requieren tanto al mito como a las ciencias. Recordemos que la ética e la liberación propuesta por Dussel es una ética de la vida, critica desde las víctimas, por lo tanto, su enfoque es adecuado y pertinente más que nunca para los desafíos actuales, y que este enfoque ontológico debe re-problematizarse si se traslada como fundamento a la concepción de la política. La pregunta para esta corriente: ¿es en la conflictividad política donde debería participar la FL con los movimientos sociales, culturales, políticos y científicos, refundándose en una nueva etapa y fase de su propia praxis histórica, para seguir desplegando su producción filosófica? Si la respuesta es afirmativa, entonces deberá incorporar la idea de *Tercer Atractor*, propuesta en *Ou aterrir?,* de Bruno Latour (2018) donde el paradigma político moderno se hace trinitario, lo local y lo global deben dialogar e incorporar a un nuevo actor: lo terrestre (el conjunto vital de la biodiversidad en la biosfera, humanos incluidos y sin privilegio ni ventaja alguna)

Lo terrestre que promueve Latour no es “la naturaleza” moderna, es lo contrario. Porque no la considera como un mecanismo, sino como una “*generación”* que se da en esa “zona critica” de la biosfera y los ecosistemas (un espesor de 2 km). Por esto no llamará *sistema de producción* el trabajo para la sobrevivencia del género humano, sino *sistema de engendramiento*. Los objetivos socioeconómicos y políticos, junto con los presupuestos heurísticos epistémicos cambian entonces radicalmente. En esta perspectiva del tercer atractor el rol humano es de dependencia absoluta, el hombre es un terrestre más. Lo terrestre siempre responde y acusa recibo de cada actividad humana y no humana. El hombre como actor y todos los otros agentes de los cuales dependemos en relación mutua (animales, vegetales, bacterias, minerales, sustancias químicas), son con los que estamos obligados a convivir o perecer. Por esto la idea de desarrollo y progreso se sitúa de otro modo que la dicotomía local global o derecha - izquierda, porque ahora el *tercer atractor* deberá orientarse de otro modo. Entrará en el debate como actor de plenos derechos, es lo que de hecho está pasando desde hace décadas. El *sistema de generación* deberá guiarse no por la maximización de beneficios sino por *la norma de lo suficiente*, que deberá acordarse democráticamente sin *a prioris* de riqueza y valor características del capitalismo moderno y del socialismo productivista.

Lo Terrestre es un actor diferente del rol político atribuido a la “naturaleza” de los modernos (Latour, 2017:114). Los nuevos conflictos muestran la tensión entre el clivaje de lo local y lo global, que deberá incluir o aterrizar en la Tierra. Por lo tanto, el adjetivo político debe alargar el sentido de *la Polis* no solo a lo humano. Estamos en situación de guerra declarada y larvada entre los humanos modernos (que se creen solos en el holoceno) y los terrestres. Estamos en éxodo hacia lo local, lo frugal y a un cambio y salida del sistema que se impondrá natural y humanamente por “las malas” de la brutalidad e imposición indeseable, o nos adelantamos con las difíciles y muy políticas “por las buenas” de una transformación que ensayará adaptarse a cambios drásticos. No habrá escenarios fáciles ni dóciles, lo más probable en términos científicos y prospectivos. Lo político tiene a lo Terrestre como sujeto de la política que emerge con virulencia, pidiendo ser reconocido con plenos derechos y como actor principal.

3. La cuarta etapa para la quinta fase de la filosofía de la liberación. La utopística y la generación de imaginarios postneoliberales

Decíamos que la FL es un punto de entrada alternativo para pensar la justicia en relación con las utopías y las esperanzas para instituir una praxis de liberación post 2008 e incorporando el contexto pandémico del COVID-19 -sus efectos recesivos en la economía mundial y el sismo político que posiblemente ocurrirá en corto y mediano plazo-. Pero sin dudas, sus respuestas y propuestas actuales aparecen incompletas. Deberá actualizar sus preguntas y los desafíos en consonancia no solo a lo emergente en el plano social, sino una actualización en sentido ecológico que penetre tanto sus categorías filosóficas, como a sus supuestos y concepción de la política. A esto es lo que llamaremos la quinta fase y la cuarta etapa de la FL (Dussel, 2005: 374-378).

Los aportes de Enrique Dussel son muy significativos filosóficamente, por lo tanto, ensayaremos poner en evidencia lo que consideramos como puntos conflictivos. En primer lugar, hay que decir que en la filosofía de la liberación la categoría de Justicia va de la mano éticamente con la vida concreta (ética formal y material), por esto privilegia la igualdad en la diversidad. En consecuencia, la liberación de estas situaciones es la tarea del pueblo pobre y explotado. Esto sería posible en un horizonte *transmoderno*, que partiendo de la ética de la vida como crítica desde las víctimas, deberán éstas enfrentar en el proceso liberador a la opresión histórica del colonialismo eurocentrado y en lo social a la dominación alienante del capitalismo (Dussel: 2002:495). Esta situación en el presente tiene un formato mundializado económicamente y globalizado socio-culturalmente como *capitalismo neoliberal*. Las categorías analíticas de la FL se funden con el horizonte de la praxis con un "*telos*" o finalidad precisa, como misión cuasi profética para la visión romántica de "pueblo" como sustrato fundacional, ontológico y pre- político. Aquí es donde reside '*la Potentia*'[18], según Dussel. Así también para el filósofo de la liberación cuya misión es mostrar y orientar éticamente el camino al pueblo, para que este sujeto-actor mediante el debate argumentado y con la creación conflictiva del consenso deberá expulsar o reducir así el antagonismo no constitutivo de lo político, porque este es su verdadero obstáculo.

Volvamos rápidamente sobre el tema de lo político. Si entendemos bien a Dussel, este se alejaría -como ya señalamos más arriba- de Rancière (1996) y Laclau (1988; 1996, 1998; 2017) para quienes el desacuerdo es constitutivo e inherente de lo político. Porque hay un '*vacío ontológico'* constitutivo de este espacio, por esto el antagonismo es además de inevitable, estructurante de las relaciones y de la construcción de las identidades de los adversarios y enemigos en la confrontación. Para Dussel y para la *Teología de la liberación* el conflicto y el desacuerdo es óntico no ontológico, es exterior a la comunidad. Para el filósofo como para el teólogo de la liberación ese espacio vacío tiene principios éticos fundantes y consensuados, de una voluntad de vida ontológica y pre-política. Este espacio ontológico pre-político no deja de lado la razón y la racionalidad en Dussel, manifestándose en muchas ocasiones en el imaginario social que se evidencia en la sabiduría popular, en los mitos y en la religiosidad. Este espacio político ontológico es una instancia determinante y no determinada que estaría por esto lleno de acuerdos implícitos previos, dado por la identidad histórica cultural del pueblo como voluntad originaria (que no es el "populacho", como amontonamiento indiferenciado y caótico de gente localizadas geográficamente). Como ejemplo que el mismo Dussel utiliza recurrentemente, podríamos aludir a los relatos bíblicos donde el pueblo de Israel y la lucha llevada por los profetas contra la idolatría y la fetichizarían para liberarse del valle de lágrimas consecuencia de "la caída" y llegar a la liberación interior y del exterior opresivo pecador, para ser en comunidad uno con Dios misericordioso. Para Dussel la lucha política por el poder no es por el poder en sí mismo, para la ganarle al "otro" la hegemonía por la hegemonía en sí misma. La cuestión en Dussel es el sentido ontológico, inherente y determinante que es la vida que clama más vida, como voluntad e impulso vital que quiere vivir y seguir viviendo.

[18] Según Dussel, en *Cinco tesis del "populismo"* (2006: 12) "*La potentia o el poder político en-sí de la comunidad política se da instituciones (la potestas) que permiten el ejercicio delegado del indicado poder. La delegación del poder crea problemas propios, el más grave: el paulatino alejamiento del representante del representado y su subsecuente fetichización. El que ejerce delegadamente el poder se afirma como la sede misma, auto-referente, del poder político, definiéndolo como dominación legítima que gana obediencia de los ciudadanos –en la descripción de Max Weber-. La comunidad política de sede originaria del poder es convertida en objeto pasiva de un consenso como obediencia ante la autoridad del que originariamente había sido investido de la representación por delegación. El delegado pasa a ser el que ejerce el monopolio del poder y el delegante ha perdido todos sus atributos*."

En cambio, para Laclau en particular la 'Justicia' aparece como el *significante vacío* a llenar de sentido, para tapar ese vacío ontológico al derrumbarse el estatus ontológico de lo real, de las categorías centrales de los discursos de la modernidad (Laclau, 1996: 55-73). Este es el nudo filosófico central del debate entre modernidad, postmodernidad y transmodernidad que sigue en debate y que no se salda, evidentemente, decretando la muerte de la modernidad o el fin de algo con el arribo de lo novedad que lo suplanta, sino explicitando ese fundamento en el que Dussel fundamenta la política y que queda aún como reflexión moderna en sentido eurocentrado, no superada aun en su filosofía. Por más que esté en su intención explicita y deseada.

DEMOCRACIA RADICAL Y ARTICULACIÓN HEGEMÓNICA COMO PRAXIS DE LIBERACIÓN. ¿CÓMO AFRONTAR EL PELIGRO DE LA DEGRADACIÓN DEMOCRÁTICA ECO-FASCISTA?

Si no hay retorno a lo normal porque esa normalidad era el problema mismo, entonces habrá que prever una transición conflictiva donde el Estado tendrá un rol de refundar la representación y los procedimientos de protección cooperativa. Sobre todo, de lo público y lo común, luego de la propiedad privada, pero sin fanatismos ideológicos ni privilegios jurídicos como en las democracias neoliberales. Por lo tanto, la FL deberá actualizar y contextualizar aún más su discurso. Algunas ideas y sugerencias recopiladas y rastreadas en Europa, que podrían abonar el debate al interior de la FL. Por ejemplo, debería rastrearse las posibilidades en relación con los desafíos actuales e os movimientos sociales de "llegar a fin de mes y a fin de siglo"; Para esto habrá que generar y crear indicadores de medición (del clima y de los impactos humanos de cada región y modo de producción) a nivel de sociedad civil y Estados, que nos permitan objetivar lo mejor posible, como promueve el GIEC, la delicada marcha hacia esa reducción drástica del consumo y de la apropiación privada de los bienes comunes, para que la temperatura no suba a más de 2 grados (aunque esto es ya muy improbable en sentido negativo). Junto a esos indicadores que implican a lo político directamente, significaría el retorno a lo local para reducir la huella ecológica de cada producto, implicará además de renovar nuestra democracia orientados hacia sistemas globales *ecoocreativos*, un '*proteccionismo cooperativo*' por parte de los países, como acuerdo de la nueva institucionalidad planetaria a venir. Para que la huella ecológica no supere el 1,5 planeta de aquí al 2030, y sea menor que 1 en el 2050 deberán deshacerse los criterios y las reglas de juego NL de competencia económica global. Por lo tanto, refundar (o destruir) el GATT y crear una Organización Mundial de Ecología que regle a la OMC y reoriente al FMI promoviendo la justicia financiera global en referencia a lo terrestre y los terrestres. Será inevitable, entonces si se toman estos caminos, que haya una modificación estructural del derecho de sociedades/mercantil porque deberán justificar su aporte a las exigencias e imperativos ecológicos, y responder con propósitos democráticos de cuál es su contribución específica y contar además del capital de los activos, deberá dar cuenta del capital social y natural que aporta y propicia[19].

Las modificaciones que ya se operan en las categorías básicas con pretensiones universales como la Justica, exigen diferenciar el ámbito de la reflexión de la praxis de la política y lo político, así también de la actividad específica de la filosofía. Esto es una tarea que implica a la FL para aclarar aún más sus criterios de Igualdad, Libertad, solidaridad y liberación. Si extendemos esto a la economía, visualizamos en parte lo que podría estar ya viniendo como posible, ya expresado en utopías y demandas concretas como posibilidades utópicas pero factibles. Por ejemplo en la limitación de la diferencia entre salarios, el salario universal, la modificación de nuestra alimentación y de nuestra agricultura, con una fiscalidad ecológica con de mayores impuestos a lo que más contamine (vivienda, transporte, industria, consumo), subvenciones a producciones y servicios que no emitan gases de efecto invernadero en la economía (agricultura, construcción, vestimenta, movilidad) así como a las tecnologías para la transición ecológica en las

---

[19] Revista *La pensé ecologique* https://lapenseeecologique.com/

comunidades urbanas, transporte y gestión de lo público[20], la Justicia tendrá la tentación de ser sinónimo de la política.

La FL deberá tomar postura en el tema y estar atenta a las perspectivas ontológicas y sustancialistas de Nación y Mercado como negación de salir de la modernidad capitalista eurocentrada. La Justicia será muy probablemente un *significante vacío* a llenar nuevamente de sentido, la disputa podrán tenerla entonces entre versiones adaptadas de otros contextos utilizando solo el primer y el segundo atractor (lo local y o global), siendo versiones más eco-fascistas con orientaciones populistas-nacionalistas, perspectivas promercado en economías sostenibles. O, por el contrario, *democracias radicales* que no dejen de lado el antagonismo determinante de lo político y las diferencias que nutren el sistema de la política, que integren el tercer atractor (lo terrestre), que promuevan el reconocimiento de los nuevos damnificados y reconvertidos a estos nuevos contextos postCOVID-19. Esto demandara la ampliación de *lo común* como criterio de orientación política e imaginario postneoliberal con perspectivas *ecoocreativas,* en relación con *el tercer atractor*. La política y la disputa agonal por la dirección del sentido deberán tener en cuenta las acciones y debates que aporten a la creación de instituciones que canalicen el desacuerdo, evitando llegar a la guerra civil tanto por el modelo de gestión político societal de la escasez en un mundo recalentado, que sigue necesitando la preservación de diversidad política de los humanos, como de la biodiversidad terrestre.

Teniendo en cuenta que la degradación del planeta nos va a forzar a reorientar y a desarrollar nuevos modos de organización social y en consecuencia todo su marco institucional que consolide un poder que reoriente a la producción de recursos y servicios, decidiendo democratizar mucho más el acceso, uso y usufructo de ciudadanos y no de meros consumidores. Entonces, de ser factibles y posibles estos escenarios del futuro próximo van a forzar y a requerir la adaptación de las respuestas de la FL a estos nuevos contextos más radicales aun y por esto, más propicios al campo filosófico categorial que viene desarrollándolo desde hace más de cinco décadas. Habrá que decidir como prioridad en la agenda pública de cada país en las nuevas condiciones y exigencias, según los objetivos post neoliberales. La FL con sus principios y valores filosóficos transmodernos podrán ser un espacio de creación de la orientación concreta general de la praxis social, adaptándola a cada caso particular en dialogo con las otras alternativas filosóficas y perspectivas políticas para hacer (idealmente) del desacuerdo la fortaleza y no la debilidad de la democracia.

Estos y otros principios de acción y lucha política en escenarios cada vez más antagónicos, deberán enfocar hacia una radicalización de la democracia, redefinir la Justicia y confrontar en la delimitación de lo igual, los iguales y la igualdad. Habrá que reaprender las relaciones antagonistas de amigo -enemigo para crear las instituciones que posibiliten relaciones agonales entre adversarios irreconciliables en juegos de adversarios democráticos, que no anulan sus diferencias en consensos y acuerdos necesarios. El NL no morirá al igual que no ha muerto ni el comunismo y las ideologías fascistas, nacionalistas, demócratas cristianas que en su deseo estuvo siempre convertirse en el horizonte de la totalidad de lo social, en el fin de la historia. Lo que sí es evidente es que las democracias serán mucho más agonales y el rebrote de la violencia estará fundamentado por el aumento de la desigualdad de las últimas décadas, el drama de los desplazamientos por causas ambientales[21], por la escasez creciente de recursos básicos públicos comunes y por la falta de compromiso político de aceptar el cambio de metas y objetivos. Esto puede ser la muerte de la política, por dogmatismo emocionales que harán recordar la primera mitad del siglo XX en Europa por las violencias posibles, sobre toda de las “naturales” con efectos sociales. Por esto la política como posibilidad del cambio y orientación en el juego democrático y la filosofía como reflexión de la complejidad que apela a

---

[20] Revista *IMAGINE demain le monde*, n° 133, Bélgica, (2019 :20-35)

[21] “*En 2019, 1.900 desastres ambientales (sequías, incendios forestales, deslizamientos de tierra, temperaturas extremas, huracanes, tifones, ciclones, inundaciones, etc.) generaron 24,9 millones de nuevos desplazamientos en 140 países y territorios. Estas migraciones son tres veces más numerosas que las provocadas por conflictos y violencia. En Europa y Asia Central, estos desplazamientos se han duplicado en comparación con 2018”.* Sarah Freres*, 2020, L’urgente protection des déplacés environnementaux*, en Revista IMAGINE : https://www.imagine-magazine.com/libre-acces/l-urgente-protection-des-deplaces-environnementaux/ (Traducción del autor)

las ciencias, serán esenciales en contextos crecientes de eco-fascismos que será uno de los rostros a adquirir por el NL.

También es de prever que crearemos aún más tecnologías innovadoras, con el objetivo de adaptarnos al cambio climático, y que la técnica posiblemente va a devenir hoy más que ayer, un espacio político (Roitman: 1999). Es decir, deberán centrarse en ayudarnos en aprender a sobrevivir en condiciones bio-ambientales cada vez más drásticas, en ambientes inhospitalarios en lo social (ecofascismo, desigualdad, elites violentas en custodiar sus privilegios) y en la biodiversidad empobrecida considerablemente (para la vida humana y de todos los terrestres). El capitalismo podrá mutar, como es previsible, con sentido de sobrevivencia y adaptación para desarrollar estas mercancías raras, deseadas e imprescindibles. que serán el valor del valor y podrá servirse de un sistema financiero aún más depredador y dominante.

Si la democracia se radicalizara porque los antagonismos serán más profundos e intensos, la pregunta es hacia donde debería tender la FL para aportar a la creación de horizontes postneoliberales. Tal vez debería tener en cuenta este acrónimo "R.E.V.E.Re" como orientación de la praxis, que suele decirse en Francia en los espacios asociativos, deformados en mi traducción e interpretación:

- **Rizoma resistencia**, radicalizar y diseminar la democracia en todas las dimensiones: *liberté et égalité pour tous* (égaliberté), sin concesiones, para orientarse a una nueva hegemonía con reglas de juego progresivamente más alejadas del NL. Reteniendo y guardando las formas de consulta periódica, elecciones, autonomía de los tres poderes y el respeto a la libertad individual y de expresión.
- **Experimentar la ecoocreatividad:** proyecto y experimentación con posibilidad de poder democrático no fascista ni fetichizado.
- **Visión prospectiva**: utopías concretas con visión de futuro (Bourg, 2020; VVAA, 2020) que crean con la praxis cotidiana el presente, con puntos nodales que articularan la pretensión de nuevas hegemonías localizadas, resistentes y alternativas, con varios rostros partidarios, electorales y asociativos, pero siendo el vestido popular-democrático (el Pueblo en Dussel y Laclau) con distintas mascaras que articula lo diverso.
- **Emoción, energía, potencia**: recuperar el cuerpo, la resonancia con el mundo, la sensación y sensibilidad de sí mismo, la autenticidad, la contra alienación: la pérdida del control y de la sensación de ser si mismo porque el imaginario y el proceso de subjetivación neoliberal es lo que se ha desmoronado, hundido e infectado a muerte con la pandemia.
- **Re: *siliencia-ciclar-volución-convertir-utilizar-considerar-crear- parar- construir-pensar*** *la utopía concreta postneoliberal de la sociedad transmoderna ecoocreativa*, articulando lo político sin profecías ni profetas, con liderazgos muy participativos y democráticos, que eviten la fetichización e idolatría, como características no deseadas de identidades cerradas típicas de populismos nacionalistas y conservadores.

La hegemonía es la articulación de significantes dispersos, en un campo político que hilvana sentidos haciéndolos equivalentes y coherentes con los otros campos (económico, social, cultural). Las pretensiones alternativas de toda filosofía crítica debería ser quebrar, alterar, modificar y reorientar el sentido que impone la hegemonía actual. Eso se crea y construye en lo cotidiano de la educación y la conflictividad social, en la comunicación de masas y en la reorientación del conjunto jurídico y ejecutivo del gobierno, en la agenda Legislativa, en la reorientación del campo de la política y la especificación de lo político, en la producción y creación cultural, en la disputa de los medios de comunicación de masas. Por esto, dos puntos que consideramos importantes para la tradición de la FL. Primero los desafíos ambientales, en referencia a la distinción puesta en cuestión entre naturaleza y cultura, se pone de relieve en su importancia por el arribo del problema del presente en toda su magnitud: *el antropococeno* (o "*capitaloceno*" para las críticas más radicales al capitalismo, de la ecología política y los movimientos altermundialistas). En segundo lugar, en Europa

existen ya con presencia cada vez contundente en la opinión pública, los “colapsologos”; Son las corrientes muy informadas (por lo general investigadores científicos e universidades de alto nivel) que tematizan el colapso inevitable el actual sistema de producción-consumo, desde un critica científica a una situación ya sin retorno y de grandes riesgos de eco fascismo societario. Por lo tanto, se pueden seguir las huellas teóricas del grupo modernidad/colonialidad y de la FL como orientaciones filosóficas, éticas y críticas. Pero sin dejar de lado por diferencias no significativas otros aportes que enriquecerían expresamente la reflexión propia de estas corrientes latinoamericanas. Desde las más recientes como hasta Derrida, para deconstruir el concepto mismo de NL, a Deleuze para pensar acéntricamente, Foucault para pensar las genealogías específicas del poder en América Latina, Ernesto Laclau y su idea de la hegemonía y de lo político, Axel Honnet (2008) con su concepto central de *reconocimiento*.

CONCLUSIONES

En las cuatro últimas décadas la implementación de las reformas políticas neoliberales significó la reducción de tres características históricas centrales, aseguradas normalmente por el Estado. Es decir, primero el rol de orientación económica, luego el rol de garante de una forma de redistribución social y finalmente una idea de política en su conjunto como lugar de confrontación de alternativas. Entonces debería empezarse por la última para rediscutir y definir las dos primeras, adaptadas a las preguntas e inconvenientes del presente. El contexto de la pandemia COVID-19 ha servido de catalizador para derrumbar las ficciones del NL, las poblaciones empiezan a relacionarla con los incendios a gran escala y la creciente degradación reduccionista de los ecosistemas donde tres cuartas partes de las especies salvajes está seriamente amenaza. Ha llegado el momento de la oportunidad (*el Kairós*) para atacar radicalmente a la crisis y ensayar resolver en el espacio de la política y con la filosofía los caminos alternativos a seguir, visualizando el futuro.

La cuestión es saber si el síntoma económico es una migraña, pero el problema de fondo es un cáncer generalizado en lo ecológico. Y una situación se impone como pregunta para la acción con respuestas casi totalmente respondidas *a priori* por la ciencia y las instituciones intergubernamentales como el GIEC. Esta es que muy posiblemente, aunque queramos cambiar, no podríamos realmente. Porque no podemos salir fácilmente de la dependencia del petróleo, ni se reemplazará rápido y además que la necesidad de la cantidad de energía aumenta cada año para sostener los imperativos de crecimiento y desarrollo de las condiciones de acumulación NL. No podemos cambiar al menos por ahora, en el corto plazo y si la imposibilidad se agudiza, el colapso se acerca y desplome será entonces no sabemos aún si inevitable, pero seguramente muy probable. Pero tal vez en el mediano plazo puedan verse algunas variaciones por la desmundialización en curso en las variables fundamentales, como la reducción de la emisión de gases de efecto invernadero y de crecimiento negativo de la población mundial de las próximas décadas. Por ahora la transición ecológica y el cambio parecen muy difíciles porque el capitalismo tal cual lo conocemos no funciona con tantos supuestos que constriñan su modo de acumulación, ni a la innovación tecnológica para satisfacer las clases acomodadas que las necesita por una creciente e imparable extracción de recursos naturales y una financierización exagerada de la economía. Los imaginarios post neoliberales y las instituciones correspondientes deberán hacer una deconstrucción concreta y abrupta de la economía neoliberal con mayor regulación, que darán paradójicamente más peso a las economías nacionales por rivalidades geopolíticas acentuadas, pero en un mundo más interconectado y global.

Por ejemplo, algunas situaciones probables, que con el dinero público se hacen y seguirán haciendo desde el Estado. Los rescates financieros y financiamientos a gran parte de las empresas privadas, y esto es ya un contrasentido a los postulados básicos del NL fundacional de Hayek y Friedman. Es una salida radical del paradigma NL de crecimiento económico, pero también en los términos paradigmáticos modernos y de sus indicadores actuales que implican a NL como al socialismo en sus versiones socialdemócratas y comunistas. También, en segundo lugar, restaurar el poder cooperativo del sistema fiscal y social, resolviendo

la contradicción entre sociedad igualitaria *ecoocreativa* y mercado en términos liberales. Por último, se podría desacelerar la transición numérica para acelerar la transición ecológica[22] con una profundización democrática sin precedentes. Lo posible se jugará en el campo de lo político, los golpes y "porrazos" nos harán ver las estrellas de la realidad…

BIBLIOGRAFÍA

BADIOU, A. (2008). *¿Qué representa el nombre de SARKOZY?*, Ellago Ensayo, España.

BASCHET, J. (2018). *Défaire la tyrannie du présent. Temporalités émergentes et futurs inédits*, La Découverte, Francia,

BUSSO, H. (2012) *Critica a la modernidad eurocentrada. En búsqueda de alternativas decoloniales*, EAE, España.

BUSSO, H. (2019b) *Cooperantur humanun est, o cooperamos luego, tal vez existiremos*, In Revista - Idelcoop n°228, Argentina. https://www.idelcoop.org.ar/sites/www.idelcoop.org.ar/files/revista/articulos/pdf/pg_20-27.pdf Consultado en 20 de septiembre 2020

BUSSO, H. (2020a). "*Imaginarios post neoliberales*." In Revista Idelcoop n° 230 abril, Argentina.

BUSSO, L. (2014). *Crecer más que la banca capitalista. Objetivo del Banco Credicoop y el IMFC para avanzar hacia un nuevo modelo de sociedad,* In Revista Idelcoop n° 214, In Argentina.

CASTRO GOMEZ, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto,* Akal, España

DESCOLA, P. (2005). *Par-delà de la nature et culture*, Folio essais, Francia.

DUBET, F. (2019). *Le temps des passions tristes,* Seuil, Francia.

DUFOUR, D-R. (2007). *Le Divin Marche*, Folio Essais, Francia.

DUSSEL, E. (2002). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión,* Trotta, España.

DUSSEL, E. (2004d) *Sobre la interpelación ética, el poder, las instituciones y la estrategia política* Bajo el Volcán, vol. 4, núm. 8, 2004, pp. 139-159 Benemérita Universidad Autónoma de Puebla Puebla, México

DUSSEL, E. (2005a) *Transmodernidad e interculturalidad*, https://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/347.2004_espa.pdf *Consultado en 27 de agosto 2020*

DUSSEL, E. (2006b), *20 tesis de la política*, Siglo XXI, México.

DUSSEL, E. (2006c), *Cinco tesis sobre el "populismo",* https://museo-etnografico.com/pdf/puntodefuga/161116dussel.pdf Consultado en 27 de agosto 2020.

GARIBAY, D. (2007). « Comment l'Amérique latine bascule a gauche », In Revista *Sciences Humaines*, Grands dossiers n° 6, Francia.

GROSFOGUEL y ROMERO LOSACO (comp.) (2009a). *Pensar decolonial*, Venezuela,

[22] Laurent (2018); Bourg, (2020); VVAA (2005); VVAA 1, (2020)

GROSFOGUEL, R. (2009c). Revista *Tabula Rasa* n° 11, "Izquierda e izquierdas otras", Colombia.

GROSFOGUEL, R. y CASTRO GOMEZ, S. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global,* Siglo del Hombre Editores, Colombia.

HONNET, A. (2008). *La société du mépris*, La Découverte, Francia. Cap. 9, Les paradoxes du capitalisme : un programme de recherche.

ILLICH, I. (2003). *La convivialité*, Éditions du Seuil, Francia,

INNERARITY, D. y SOLANAS, J. (eds.) (2011). *La humanidad amenazada: gobernar los riesgos globales*, Paidós, España.

JAPPE, A. (2017). *La société autophage*, La Découverte, Francia.

LACLAU, E. (1996a). *Emancipación y diferencia*, Ariel, Argentina

LACLAU, E. y BUENFIL, R. et al. (1998b). *Debates políticos contemporáneos*, P&V, México

LACLAU, E. y MOUFFE, C. (1987). Hegemonía y estrategia socialista, Siglo XXI, España

LANDER, E. (compil.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, CLACSO, Argentina.

LATOCUHE, S. (2006). *Le pari de la décroissance*, Fayard, Francia.

LATOCUHE, S. (2011a). *La hora del decrecimiento*, Octaedro, España.

LATOUR, Bruno (2017). *Où atterrir ?*, La Découverte, Francia,

LAURENT, E. (2018). *L'imapsse collaborative. Pour une véritable économie de la coopératio*n, LLL, Francia,

LAVAL, C. y DARDOT, P. (2014). *Commun. Essai sur la révolution au XXI siècle*, La découverte, Francia.

LAVAL, C. y DARDOT, P. (2017). *La pesadilla que no acaba nunca. El neoliberalismo contra la democracia*, Gedisa, España

MARIS, B. (2016). *L'avenir du capitalisme*, LLL, Francia.

MASON, P. (2020). *Por un futuro brillante*, Gedisa, España.

MASSUMI, B. (2018). *L'économie contre elle-même. Vers un art anticapitaliste de l'événement*, LUX, Francia.

MIGNOLO, W. (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Ed. Del Signo, Argentina,.

MONTES MONTOYA, A. (2016). "La diversidad cultural colectiva en tensión sostenida: una mirada desde la democracia agonista de Mouffe", *Actas Sociologicas* n° 71, UNAM, México.

MONTES MONTOYA, A. y BUSSO, H. (2012). «Entrevista a Ramón Grosfoguel», *Polis* [En línea], 18 | 2007, Publicado el 23 julio 2012, consultado el 27 agosto 2020. http://journals.openedition.org/polis/4040

MORIN, E. (2016). *Écologiser l'homme*, Limieux editeur, France.

MOUFFE, C. (1996). «La política democrática hoy en día », In *Debates políticos contemporáneos*, Rosa Buenfil (coord), P&V, México.

MOUFFE, C. (2018) *Pour un populisme de gauche*, Francia.

PAQUOT, T. (2007). *Utopies et utopistes*, La Dècouverte, Francia.

RANCIÈRE, J. (1996). *El desacuerdo. Política y Filosofía*, Nueva Visión, Argentina.

REVISTA *IMAGINE DEMAIN LE MONDE*, n° 133, Bélgica, 2019.

REVISTA *MAGAZINE LITTERARIRE,* n° 1, Francia, enero, 2018.

REVISTA *SOCIALTER*, n° 35 Junio-Julio; n° 36, septiembre, Francia, 2019.

SALAS ASTRAIN, R. (2003) "Etica intercultural. Modernidad e instituciones justas", págs. 14-22, In Libertad, solidaridad, liberación, ICALA, Argentina.

SALAS ASTRAIN, R. (Coord.) (2005). *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales, Vol. I, II*, II EUCSH, Chile.

SANTOS, B. de S. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Ediciones Trilce, Uruguay,

VIVERET, P. (2019). *La cause humaine. Du bon usage de la fin d'un monde*, LLL, France.

VV.AA. (2006). *Pour un nouvel imaginaire politique*, Fayard, Francia,

VV.AA. (2020). *Second manifeste convivialista. Pour un monde post-néoliberal*, Actes Sud, Francia,

WALLERSTEIN, I. (2001). *Conocer el mundo, saber el mundo. Una ciencia social para el siglo XXI*, Ed. Siglo XXI, Argentina.

WALLERSTEIN, I. (2006). (*Comprendre le monde)*, La Découverte, Francia.

BIODATA

Hugo BUSSO: Argentino. Licenciado y Doctor en Filosofía por la Université Paris VIII. Profesor en Centrale-Supelec, Paris. Sus líneas de investigación están centradas en la perspectiva decolonial de la filosofía latinoamericana, la modernidad eurocentrada y en los imaginarios neoliberales. Correo electrónico: hugobussoformacion@gmail.com



ESTUDIOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 26, n.º 93 (abril-junio), 2021, pp. 34-64
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Derecho penal chileno e interculturalidad en Wallmapu. ¿Un espacio para nuevas estrategias emancipatorias?

Chilean criminal law and interculturality in Wallmapu. A space for new emancipatory strategies?

Fabien LE BONNIEC
http://orcid.org/0000-0002-3633-7962
fabien@uct.cl
Universidad Católica de Temuco, Chile

Cristopher CORVALAN
https://orcid.org/0000-0003-4615-2088
ccorvalanrivera@gmail.com
Centro de Investigación y Defensa Sur – Cid-Sur, Chile

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.4629598

RESUMEN

Chile ha experimentado en estas últimas décadas transformaciones en el ámbito de la justicia, en particular en su interacción con el derecho de los pueblos indígenas. A pesar de diversos avances en material de interculturalidad, los tribunales chilenos de Wallmapu, siguen funcionando de acuerdo a un sistema jurídico netamente monocultural. A partir de una investigación interdisciplinaria y participativa, que combina observaciones etnográficas, entrevistas y estudios de casos, queremos dar cuenta de la emergencia de prácticas y discursos que escapan a las caracterizaciones binarias, y cuyas dinámicas nos permiten repensar la noción de justicia, las formas de practicarla y obtenerla, y las posibilidades de relaciones genuinamente interculturales en América Latina.

Palabras clave: mapuche; presos políticos mapuche; convenio 169; ley antiterrorista; defensa del sur.

ABSTRACT

Chile has experimented these last decades with transformations in the field of justice, in particular in its interaction with the rights of indigenous peoples. Despite various advances in the area of interculturality, the Chilean courts of Wallmapu continue to operate according to a clearly monocultural legal system. Based on interdisciplinary and participatory research, which combines ethnographic observations, interviews, and case studies, we want to give an overview of the emergence of practices and discourses that escape binary characterizations, and whose dynamics allow us to rethink the notion of justice, the ways to practice and obtain it, and the possibilities of genuinely intercultural relations in Latin America

Keywords: mapuche; mapuche political prisoners; convention 169; antiterrorist law;defense from the south.

Recibido: 08-11-2020 ● **Aceptado:** 20-01-2021



INTRODUCCIÓN

La huelga de hambre iniciada en plena pandemia por parte de una treintena "presos políticos mapuche" encarcelados en el sur de Chile ha generado un gran número de debates y discusiones en este país, en particular si había que dar un trato especial hacia los reclusos indígenas en el ámbito de la justicia penal. En el centro de las discusiones se encontraba la aplicación del artículo 10 del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) que insta el estado a preferir tipos de sanción distintos del encarcelamiento, como reivindicación primordial de los huelguistas. Estos últimos buscaban de esta forma cumplir sus penas condenatorias o prisión preventiva en sus comunidades. La reivindicación de la aplicación del Convenio 169 por parte de los presos políticos mapuche[1] aparece como una novedad, ya que tradicionalmente sus acciones buscaban sensibilizar sobre las irregularidades e injusticias en los procesos judiciales en cuales estaban involucrados, o la aplicación indebida de legislaciones especiales, tales como la ley antiterrorista, en su contra. Hasta el momento, la aplicación del Convenio aparecía como una demanda por parte de las organizaciones y comunidades mapuche, sólo en materia de consulta frente a proyectos que afectaban sus territorios.

Este giro da cuenta de transformaciones no solo en el seno del movimiento mapuche, sino también en la misma justicia chilena que ha tenido que pronunciarse, a través de distintos fallos, sobre parte de las demandas de los huelguistas, abriendo, y cerrando también, horizontes en el campo del derecho al reconocimiento de la identidad cultural. Lo sucedido durante casi 4 meses de huelga de hambre, encabezada por el Machi Celestino Cordova, la conmoción generada por numerosas tensiones y enfrentamientos acontecidos en el marco de esta movilización en el sur del país, dan cuenta de las presiones que se ejercieron sobre el Poder Judicial para hacerse cargo de un conflicto político, como también de la porosidad del mundo jurídico con lo social. Es así que mientras que históricamente el derecho chileno ha sido considerado como monocultural, apegado al formalismo jurídico (Couso y Hilbink: 2011; Hilbink: 2007) y con una tendencia a pronunciarse de forma "excesivamente deferente con los poderes políticos en lo atinente a la protección de derechos individuales" (Pou 2011: p.235), se puede observar estos últimos años diversas transformaciones producidas por controversias en el ámbito penal y en relación las demandas de organizaciones y comunidades mapuche, que los acontecimientos más recientes vienen a confirmar.

Lejos de ser un ente homogéneo, fijo en el tiempo, insensible a las coyunturas sociales y políticas, como ha sido descrito por algunos autores (Fuenzalida: 2003), la cultura jurídica chilena está experimentando estas diversas transformaciones, ante los cambios y debates que afectan la sociedad, entre otros, aquellos relacionados con el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. De la misma forma, el campo jurídico ha experimentado diversas evoluciones estas últimas décadas, sobre todo en el marco de la reforma procesal penal, que ya no se caracteriza por una reproducción de la judicatura sino la emergencia de nuevos actores (Dezalay y Garth 2002; Palacios 2014). En este sentido, las controversias y litigios jurídicos, en el ámbito penal, que ocurren a menudo en tribunales del sur del país y eventualmente en el extremo norte, y con un contexto sociocultural propio, tienen un impacto en la transformación del derecho y de la justicia en Chile. La cultura jurídica y el campo jurídico aparecen como dos esferas interrelacionadas en estas dinámicas producidas - en parte- desde el sur y donde los Mapuche, contrariamente a lo que generalmente se considera -sujetos ajenos a las arenas jurídicas- son actores partícipes y activos.

En este sentido, los Mapuche han cambiado su percepción y uso de la ley, son protagonistas de las transformaciones de la justicia chilena y obligados a tomar el derecho estatal como arma para embarcarse en un movimiento de activismo judicial más amplio. A pesar de los distintos limitantes estructurales y enclaves autoritarios existentes, tales como la Constitución heredada del régimen dictatorial cívico-militar, organizaciones y comunidades mapuche buscan reconfigurar roles y estrategias, y crear nuevas formas

[1] La palabra mapuche tanto como sustantivo como adjetivo proviene del mapudungun, idioma en cual no se usa el "s" para marcar el plural, por lo que optamos siempre escribir "mapuche" sin s.

legales para hacer frente a la renovada arremetida capitalista en sus territorios, que tiene como consecuencia la criminalización de sus acciones de resistencia. Es en este contexto de la irrupción de la problemática mapuche en el derecho chileno, que se ha podido observar la implementación de dispositivos interculturales en los tribunales, la invocación de la cultura en las cortes penales, pero también la "emergencia de una defensa del sur" mancomunado entre abogados y comunidades. Es el conjunto de estas transformaciones dispares que se pretende abordar y analizar en el presente artículo a partir de dos investigaciones, una relacionada con un proyecto financiado por fondo público[2], otra un doctorado[3], que buscan repensar la noción de justicia, las formas de practicarla y obtenerla, y las posibilidades de relaciones genuinamente interculturales en América Latina a la luz del contexto mapuche del sur de Chile.

Las ideas contenidas en este artículo son fruto de un trabajo de observación etnográfico que se desarrolló en comunidades y tribunales en las regiones del Biobío, Araucanía y Los Ríos entre 2016 y 2020 (aproximadamente 600 audiencias observadas), la realización de unas 50 entrevistas a fiscales, abogados defensores públicos y privados, jueces, imputados mapuche y sus familiares, y una metodología de Investigación Acción que consistió en participar en procesos penales como perito y abogado, en causas con imputados mapuche relacionadas al conflicto que mantiene el Estado chileno con el Pueblo Mapuche. En el marco de esta última metodología, se participó en la construcción de estrategias de defensa penal junto a abogados del Centro de Investigación y Defensa Sur (CIDSUR) con amplia experiencia en Wallmapu, los imputados mapuche y sus comunidades.

Comenzaremos refiriéndonos al marco jurídico-político monocultural que caracteriza a la cultura y el campo jurídico chileno, para luego examinar la recepción jurisprudencial de la diferencia cultural y los dispositivos interculturales engendrados en el actual sistema procesal penal. Posteriormente, intentaremos sentar un contraste entre la tímida presencia de la interculturalidad en los discursos por antonomasia jurídicos -normas, sentencias y alegatos-, frente a una práctica de defensa jurídica que se caracteriza por una fuerte presencia intercultural, latente en un discurso técnico que no cuestiona la monoculturalidad de los Derechos Humanos ni pivota sobre elementos culturales esenciales, pero que es tomada mancomunadamente por los imputados, abogados y comunidades en una lectura acertada del contexto hostil a la diferencia cultural en el que tienen lugar los procesamientos.

USOS Y ABUSOS DE LA INTERCULTURALIDAD EN EL DERECHO PENAL CHILENO

La cuestión de la interculturalidad o del trato diferenciado de poblaciones indígenas, afrodescendientes o migrantes en los tribunales penales es objeto de distintos debates y tensiones en América Latina. Si bien, algunos países con Constituciones proclives al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, han reconocido jurisdicciones propias[4] o introducido en sus códigos penales delitos, sanciones y penas adaptados a los contextos culturales[5], la implementación de estos sistemas no ha estado exenta de

---

[2] Fondecyt Regular N°1170505 "Justicia e interculturalidad en la macro-región sur de Chile. Un estudio de las transformaciones del campo jurídico y de la cultura jurídica chilena ante la emergencia del derecho a la identidad cultural."

[3] Investigación doctoral titulada "El uso simbólico del derecho en el campo jurídico del Wallmapu", realizada en el Programa de Estudios Avanzados en Derechos Humanos de la Universidad Carlos III de Madrid.

[4] En Colombia, la Constitución de 1991 reconoce y protege la diversidad étnica y cultural, además de consagrar el ejercicio de jurisdicción indígena. En Perú, la Constitución de 1993, en su artículo 149 otorga jurisdicción propia, de acuerdo al derecho consuetudinario a las autoridades de las Comunidades Campesinas y de las Rondas Campesinas, establece que esta tiene que ser el objeto de una coordinación con los juzgados estatales. La Constitución de 1992 de Paraguay, en su artículo 63 establece el reconocimiento de normas consuetudinarias de los pueblos indígenas. Las Constituciones Políticas de los Estados Unidos Mexicanos de 2001 contempla en su artículo 2 la autodeterminación de las comunidades y pueblos indígenas y por ende la aplicación de sus propios sistemas normativos para resolver sus conflictos internos. La Constitución de 1998 del Ecuador, en su artículo 171, reconoce a las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas el poder de aplicar tradiciones ancestrales y su derecho propio, e insta las instituciones y autoridades públicas a respetar dichas decisiones. La Constitución boliviana de 2009 en sus artículos 191, 192 y 193 reconoce el ejercicio de la jurisdicción indígena originaria campesina, acorde a la cosmovisión de las naciones, pueblos y comunidades indígenas.

[5] El artículo 33 del código penal colombiano (2000) sobre Inimputabilidad se refiere a la diversidad sociocultural como uno de los contextos que puede explicar la incapacidad de entender la ilicitud de su acto por parte de una persona; El artículo 391 del código de procedimiento

problemas o conflictos propios de todo proceso hacia el pluralismo jurídico. Otros países, con constituciones monoculturales reticentes al reconocimiento de derechos propios, han tenido que responder al contexto de emergencia de los derechos a la identidad cultural, impuesto por el sistema interamericano y la ratificación del Convenio 169, haciendo arreglos en sus normativas o en sus prácticas cotidianas de justicia. Chile hace parte de este segundo grupo, si bien cuenta desde 1993 con una ley indígena (19.253), padece de un reconocimiento mayor de las poblaciones indígenas viviendo en el territorio nacional, pese a los diversos conflictos que se han desatados en el sur del país estas dos últimas décadas, y el desarrollo de iniciativas y políticas interculturales. En tal situación de pluralismo jurídico "débil" o "subordinado", el reconocimiento de la jurisdicción indígena propia y del "delito cultural" están muy limitado y condicionado a la cultura y buena voluntad de los actores jurídicos y del sentenciador, quienes generalmente no son indígenas y tienen un desconocimiento de la cultura y la realidad social indígena.

Monoculturalidad de las normas

Como se indicó, en Chile nos encontramos con un corpus legal considerado como monocultural, al tener muy poca mención y entonces reconocimiento de la cultura y la costumbre indígena. Partiendo por la misma matriz constitucional, donde no está mencionado la existencia de los pueblos indígenas, menos sus derechos. Aunque el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas ha estado presente en los programas de gobierno de todos los presidentes post dictadura -salvo Eduardo Frei-, y se han presentado en el Congreso 22 proyectos de reforma que buscan algún tipo de reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, la constitución chilena se caracteriza por esta ausencia, lo que contrasta con nuestro entorno americano donde todos, excepto Uruguay y Surinam, contemplan algún tipo de reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas y sus derechos. Mientras el resto de países latinoamericanos han transitado desde el "constitucionalismo monista liberal" del siglo XIX, hacia un "constitucionalismo pluricultural", y en los países más avanzados en la materia, hacia un "constitucionalismo plurinacional", Chile sigue estancado en el modelo decimonónico caracterizado por la existencia de un Estado, un Derecho, y una Nación (Yrigoyen: 2011).

Pese al fracaso de estos proyectos, los argumentos esgrimidos en el debate parlamentario para oponerse a un reconocimiento instrumentalmente eficaz, sea rechazándolo directamente por "innecesario" o defendiendo un "reconocimiento constitucional débil" (Fuentes y De Cea: 2017) -sin derechos de autonomía, libre determinación y territorio-, permiten ver la continuidad histórica de la construcción simbólica del "indígena héroe" y el "indígena bárbaro", cuya inclusión y exclusión, respectivamente, fue funcional a la construcción de la nación y el Estado de Chile (Bengoa: 2018; Pinto: 2003; Muñoz-Navarro: 2008; Casanueva: 2002). En efecto, los grupos conservadores suelen aducir un supuesto riesgo para la "unidad e indivisibilidad de la nación" o consideran el reconocimiento una suerte de atentado a la "igualdad" de los habitantes del país.

La falta de reconocimiento explícito impide que la inclusión constitucional desempeñe las funciones simbólicas e instrumentales que, aunque sin estos nombres, destacaba la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato (CVHNT) en 2003. Según ésta, el reconocimiento constitucional era necesario porque permitiría corregir la "invisibilidad y negación" histórica de los pueblos indígenas, la "discriminación y el menoscabo" que han padecido sus integrantes, y enmendaría los efectos de las políticas que explícitamente tenían por finalidad asimilar a estos pueblos, o que aun sin tener tal finalidad, producían igualmente esas consecuencias. -funciones simbólicas-. Pero también, la CVHNT destacaba que el reconocimiento operaría como una regla o un parámetro interpretativo para el sistema jurídico en general, y respecto de las políticas públicas, como una directriz orientadora y fundamentadora de otras nuevas políticas de discriminación positiva -funciones instrumentales- (CVHNT: 2003, pp. 535-536).

El contexto constitucional monista arroja luces sobre la cultura jurídica nacional forjada en estos marcos

---

penal boliviano (1999) sobre diversidad cultural contempla la intervención de un perito que sustente la existencia de factores culturales como atenuantes o eximente. El código penal peruano (1999) en su artículo 15 sobre error de comprensión culturalmente condicionado prevé un eximente o atenuante de responsabilidad para quien comete un hecho punible de acuerdo a su cultura o costumbre.

normativos y políticos. Esta negación de la diferencia cultural se reproduce en los distintos códigos y normas que regulan las distintas áreas del derecho. En el ámbito penal, tanto el Código Penal como el Código de Procedimiento Penal reafirman el ideal universalista y monista del derecho chileno (Couso: 2013, pp.174-181), al considerar todo justiciable de forma igual, con los mismos deberes y derechos, sin distinción de cultura o de religión. Los conceptos de diversidad cultural, etnia o pueblos indígenas no aparecen mencionados. La reforma del código penal y los anteproyectos presentados en esta materia, reafirman esta tendencia: tampoco integran artículos en relación con la diversidad sociocultural o la población indígena. Las mesas de trabajos académicas y ministeriales para diseñar el nuevo código no contaron con expertos en materia indígena, menos especialistas indígenas[6].

Finalmente, como le veremos en la evolución de la jurisprudencia en materia de reconocimiento del derecho a la identidad cultural, existen dos corpus legales generalmente aludidos por los actores jurídicos y sentenciadores, al momento de argumentar la consideración de la cultura o la costumbre. Se trata en primer lugar de la ley indígena que en su artículo 54, indica:

> La costumbre hecha valer en juicio entre indígenas pertenecientes a una misma etnia, constituirá derecho, siempre que no sea incompatible con la Constitución Política de la República. En lo penal se la considerará cuando ello pudiere servir como antecedente para la aplicación de una eximente o atenuante de responsabilidad. Cuando la costumbre deba ser acreditada en juicio podía probarse por todos los medios que franquea la ley, especialmente, por un sistema pericial que deberá evacuar la Corporación a requerimiento del tribunal

En la práctica se ha podido observar que la invocación de la ley indígena y la intervención de un perito antropólogo no aseguran una eficacia y un resultado procesal en favor del reconocimiento esperado, y entonces, de una atenuación o eximente de responsabilidad (Berho, Castro y Le Bonniec 2016; Berho y Martinez 2020; Carmona 2014; Faundes-Peñafiel 2019; Le Bonniec 2018). Por una parte, existe la “presunción de asimilación” (Reteln 2004:6) en la mente de los sentenciadores, quienes bajo presupuestos antropológicos culturalistas dividen el mundo indígena entre los “no-integrados”, que viven en comunidad lejos de la civilización y mantienen un modo de vida “tradicional”, y los “integrados” o “asimilados”, que han entrado en contacto con la sociedad moderna y saben entonces de la ley nacional (Modolell 2006). Por otra parte, la existencia de distintos debates en torno al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, en el ámbito de la administración de la justicia, y la eventual colisión o debilitamiento de otros derechos fundamentales, como son aquellos de las mujeres, constituyen estos límites a la posibilidad de avanzar hacia el pluralismo jurídico (Carnevali 2007; Villavicencio 2014).

La ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 2008 y su entrada en vigencia un año después, han gatillado hasta el momento escasos e irrelevantes cambios en materia de reconocimiento de pluralismo legal en Chile. Si bien, su ratificación y aplicación era una demanda de diversas organizaciones indígenas del país desde el comienzo de los años 90, éstas estaban orientadas principalmente al reconocimiento y la protección de sus territorios y derechos, en particular a través de la obligación de consulta y de participación de los pueblos indígenas. Es recientemente que los propios mapuche han ido reclamando la aplicación del convenio en el ámbito justicia penal. Es así que los artículos 8 y 9 reafirman no solo el reconocimiento de los sistemas jurídicos propios como legítimos para resolver litigios entre indígenas, y la importancia de considerar sus costumbres y métodos de resolución de conflictos, sino también sus condicionantes, vale decir su compatibilidad con los derechos fundamentales definidos el sistema jurídico nacional y los derechos humanos internacionalmente reconocidos (Royo 2015; Faundes y Le Bonniec 2020). Este último requisito ha sido uno de los argumentos esgrimido por los sentenciadores en sus fallos para desechar la aplicación del Convenio 169 en causas penales de homicidios o de violencias

---

[6] Se puede ver la composición homogénea de estas comisiones en el sitio del Ministerio de Justicia: https://www.minjusticia.gob.cl/anteproyecto-para-nuevo-codigo-penal/

intrafamiliares.

Como veremos, las distintas limitaciones normativas y estructurales en materia de reconocimiento del derecho a la identidad cultural que configuran el modelo monocultural chileno, han llevado a que en los delitos culturalmente motivados, las estrategias de defensa se centren en el reconocimiento de una atenuante o eximente de responsabilidad penal invocando el error de prohibición o el error de tipo culturalmente condicionado, y en otros casos mediante la justificación en el ejercicio legítimo de un derecho Estas alegaciones han sido aún más controvertidas en el marco del sistema procesal penal, pues ha sido vista como un mero uso funcional de la costumbre.

Evolución de la jurisprudencia en materia de reconocimiento de la identidad cultural

El jurista Osvaldo Solis (2003) indica que la discusión en Chile sobre la "responsabilidad atenuada del indígena" está presente en distintas tesis de abogados, desde la primera mitad del siglo XX (Marshall 1917; Perdenera 1941), vale decir, apenas 30 años después que el territorio mapuche sea anexado militar y administrativamente. Sin embargo, los primeros casos donde hay una referencia clara en los fallos judiciales a la idea de inimputabilidad de personas mapuche, a raíz de su idiosincrasia y creencias, son en 1953 a propósito de una mujer mapuche, Juana Catrilaf, que mató a su abuela convencida que ella era una bruja que le hacía daño. Y luego en 1962, cuando Juan Jose Painecur y Juana Paillan Huenchuman fueron acusados de haber cometido el sacrificio de un niño de 5 años después del maremoto de mayo 1960, con el fin de "apaciguar las tempestades del mar y liberarse de sus males"[7]. En ambos casos, el argumento cultural es apoyado por medio de presentación de pericias antropológicas, lo que permitió a las sentenciadoras considerar como motivo de exculpación el artículo 10, n°9 del Código penal chileno, en relación con la existencia de "una fuerza irresistible o impulsado por un miedo insuperable", que habría condicionado los supuestos actos delictivos (Villegas 2012).

Estos dos casos están lejos de atestiguar un pleno reconocimiento de la cultura indígena por parte de los actores jurídicos, y menos de un pluralismo legal, ya que aluden a ella en términos de creencias, primitividad, carencia y anormalidad, considerándola como un impedimento a actuar con libertad, inteligencia y racionalidad. Sin embargo, estos primeros fallos conocidos constituyen escasos e importantes antecedentes que servirán de referencia en materia de defensa cultural en Chile.

Pasaron cuatro décadas para volver a conocer causas donde se invocará la cultura indígena en el ámbito penal. Durante este periodo (1960-2000) los tribunales y juzgados, en particular del sur y del norte del país, han sin duda conocido casos de relevancia cultural, pero no hubo interés de estudiarlos en profundidad y tampoco mediatizarlos. Finalmente, es al comienzo de los años 2000, en el marco de la reforma procesal penal, que conocemos la emergencia de estrategias de litigación de "defensa cultural", debido principalmente a que la reforma tiene como uno de sus principios fundamentales la publicidad, y a que el sistema adversarial, acusatorio y de juicio oral, refuerza la importancia de la intervención de los testigos, peritos y expertos de parte (Duce 2018).

Durante los primeros años de implementación de la Reforma Procesal Penal, las pericias antropológicas han sido de nuevo una de las herramientas que han permitido sustentar el argumento cultural, principalmente en causas de los tribunales del sur del país. Sin embargo, son pocos los casos donde las Cortes han accedido a las solicitudes de las defensas de aplicar atenuantes o eximentes en razón del contexto sociocultural en que habría tenido lugar el supuesto acto delictivo, o de la pertinencia identitaria del imputado. Una de estas excepciones es una sentencia del TOP de Villarrica del año 2005, que absuelve un hombre acusado de violación impropia de su hermana de 11 años[8]. El fallo se sustenta sobre pericias antropológicas y psicológicas y alude a la situación de "deprivación sociocultural" del acusado, en referencia a su estado de

---

[7] Sentencia del 2 de octubre de 1962, causa rol n ° 24.228, dictada por la Jueza titular de Nueva Imperial doña Ester Valencia Durán.

[8] Sentencia definitiva de fecha 30 de julio de 2005, dictada por los jueces del TOP de Villarrica, Ximena Saldivia Vega, Viviana Cárdenas Beltrán y Luis Soto Méndez, RIT 025/2005.

aislamiento, su educación, como también sus capacidades intelectuales de comprensión, en particular de asuntos en relación con la sexualidad. Su condición de indígena mapuche-pehuenche se cruza con "su estructura de personalidad, su forma de vida y el estado mental" que le impide tener conciencia de la ilicitud de su actuar, incurriendo de esta forma en un error de tipo y/o de prohibición. Tal como señala Rodrigo Lillo, en este caso "el aspecto de la pertenencia cultural sólo fue considerado tangencialmente (...) la defensa mediante el peritaje, no intentó acreditar que la permisibilidad de las relaciones incestuosas constituye una norma de la costumbre mapuche pehuenche, sino sólo que siendo una práctica reiterada, confunde a una persona como el acusado, con todas las limitaciones a su comprensión que determinaron en definitiva su actuar." (Lillo: 2010, p.17)

Unos meses después de este fallo absolutorio, el TOP de Temuco conoció un caso de violación de una menor por parte de una persona mapuche-pehuenche de la comuna de Lonquimay. La defensa aludió a la situación de aislamiento e idiosincrasia propia del imputado como elemento de error de prohibición, sin embargo esta vez los magistrados desecharon estos argumentos, considerando que la presencia de un televisor y una radio en su hogar, de la corta distancia separando su comunidad del pueblo, de su participación a la iglesia evangélica eran tantas evidencias de su conocimiento y consciencia de la licitud de sus actos[9].

Es relevante señalar que estos primeros años de Reforma Procesal Penal se caracterizaron en el sur del país por la multiplicación de procesamientos en contra de dirigentes y militantes de la causa mapuche, por delitos tales como usurpación de propiedad, desórdenes, diferentes tipos de incendios, maltratos de obra a carabineros, porte de municiones o armas, etc.; en varios de estos procesamientos se invocó Ley de Seguridad del Estado nº 12.927 o de la Ley nº 18.314 que determina conductas terroristas y fija su penalidad (en adelante LAT). En esta última clase de procesos en que se invocan normas de excepción, la defensa no suele transitar por alguna de las modalidades de la "defensa cultural", aunque el factor cultural es introducido en juicio por medio de pericias antropológicas que intentan relevar contextos socioculturales particulares o el rol de autoridades tradicionales de los acusados. Pero también han tenido escasa acogida por los tribunales e incluso, ha llegado a ser un factor considerado por el tribunal para imponer una condena, como en el conocido Caso Lonkos[10].

Sin duda se puede notar un giro con la entrada en vigencia el año 2009 del Convenio 169. Una de los primeros fallos donde los magistrados de la máxima Corte del país sentenciaron considerando esta normativa es en el caso de doble homicidio conocido como el "malón de Cauñicu" que había concluido en 2005 en primer instancia con condenas de cárcel de 3 a 20 años para las 17 personas que habían participado de forma directa o indirecta al crimen y los delitos asociados a ello[11]. Sin embargo, en 2012, la Corte Suprema dictó una sentencia de reemplazo y rebajo estas condenas, aludiendo al contexto en cual se había producido los hechos asimilables a un ejercicio del derecho consuetudinario del pueblo pehuenche como forma de solucionar los conflictos en las comunidades (el *malón*) y entonces como fuente de derecho y atenuantes de responsabilidad penal. Al considerar la tierra como el móvil del conflicto entre la familia de las víctimas y la comunidad de Cauñicu al origen de la acción colectiva mortal, la Corte Suprema remite a las dimensiones no solo materiales sino culturales, simbólicas y colectivas de las motivaciones de los sentenciados. De acuerdo a tal lógica, y apoyándose sobre referencias históricas, filosóficas, antropológicas y sociológicas, los ministros consideraron que el juzgado de primera instancia había ocurrido en un error a no considerar la tesis del malón

---

[9] Sentencia definitiva de fecha 23 de noviembre de 2005, dictada por los jueces del TOP de Temuco, Oscar Viñuela Aller, Aner Padilla Buzada y Jorge González Salazar, RIT 101-2005.

[10] En el caso Lonkos, la sentencia condenatoria imputa responsabilidad a los *lonko* (vale decir jefe o "cabeza" de su comunidad) por los hechos ocurridos en su comunidad indicando "Se encuentra probado que el acusado Pascual Pichún es Lonko de la Comunidad "Antonio Ñirripil" y Segundo Norín lo es de la Comunidad "Lorenzo Norín", lo que importa jerarquía en su interior y determinada capacidad de mando y liderazgo sobre ellas". Sentencia definitiva de fecha 27 de septiembre de 2003, dictada por los jueces del TOP de Angol, Jorge González Salazar, Christian Alfaro Muirhead y Erasmo Sepúlveda Vidal.

[11] Juzgado del Crimen de Santa Bárbara. Causa Rol Nª 4.070-3, 15 de Marzo de 2005. Un breve relato de los hechos está presente en Mella y Le Bonniec (2006).

y en particular los motivos que los acusados que buscaban restablecer un equilibrio en su comunidad, como principio de justicia restaurativa y de derecho ancestral.

Otras causas donde se destaca la invocación exitosa de la cultura a través del Convenio 169 en los tribunales penales del sur del país, se relacionan con los polémicos acuerdos reparatorios obtenidos en casos de Violencia Intrafamiliar. Entre 2011 y 2013, son 17 acuerdos reparatorios que fueron sellados por distintos tribunales de la región de la Araucanía, 10 de ellos ratificados en segundas instancias, en aplicación del artículo n°9 del Convenio 169 y con el argumento que es un "hecho público y notorio en esta Región, que las personas de la etnia mapuche, históricamente han resuelto sus conflictos, incluso algunos de mayor gravedad que los que motivan esta causa, mediante la negociación, por cuanto es propio de su cultura resolver de esta manera los conflictos"[12]. Estos fallos reconocen que los pueblos indígenas, en este caso los Mapuche, tienen sus propias formas de resolver los conflictos, y restablecer el equilibrio en su comunidad, a través de la negociación, mecanismo que se puede asimilar en el ordenamiento jurídico nacional al acuerdo reparatorio. Estos casos han sido polémicos ya que por una parte han constituido unos de los pocos casos donde los tribunales han reconocido la validez de los derechos propios de los pueblos indígenas a través de la aplicación del Convenio 169, pero en detrimento, en varias oportunidades, del respecto de los derechos de las mujeres, presumiblemente víctimas y sujetas de presión por aceptar dichos acuerdos.

Esta ausencia de criterios claros y decisiones uniformes, en materia de aplicación del Convenio n°169 alude a un complejo calificado de "nueva ley de la selva" por Peter Bille Larsen (2016) donde las tensiones ya no son en torno a la ratificación de normativas protectoras de los derechos los pueblos indígenas sino con respecto a sus aplicaciones y a las negociaciones y adaptaciones de los mecanismos y conceptos para su implementación. Este proceso de "domesticación" e instrumentalización de los estándares internacionales, que se operan sutilmente en las Cortes, buscan conciliar sus principios, tales como el reconocimiento de los Pueblos Indígenas, con prioridades de orden socio-económica, de gubernamentalidad o de seguridad pública, dejando de lado los proyectos más radicales de transformación social (Larsen op.cit). Desde la cosmovisión y el lenguaje de los actores del campo jurídico, estas adecuaciones suelen operacionalizarse mediante discursos y discusiones que invocan el "control de convencionalidad", el "bloque de constitucionalidad", lo "vinculante" y "no-vinculante" o los "cambios de criterios" de los tribunales de alzada para racionalizar las resoluciones judiciales en este ámbito. Por parte de quien invoca la cultura, en general el abogado defensor, el factor de economía procesal entra en consideración, si vale la pena o si no es riesgoso plantearlo. Tal como le veremos más adelante, la argumentación cultural aparece claramente como el punto débil de la teoría del caso defendido, la decisión de aplicar o no el Convenio 169 está subordinado a un conjunto de factores objetivos y subjetivos, por lo que los sentenciadores pueden optar por descartarlo solo para hacer primar su íntima convicción sobre el reconocimiento de la identidad cultural.

Los dispositivos interculturales en las Cortes de justicia de Wallmapu, entre lo funcional y lo simbólico

La cuestión del reconocimiento de la identidad cultural en los tribunales, atañe otros ámbitos que sólo las resoluciones judiciales y sus debates. Es así que se ha podido observar desde el comienzo de la reforma procesal penal distintas políticas destinadas a considerar la especificidad cultural y lingüística de los usuarios mapuche de los tribunales. Estas políticas se encarnan en dispositivos de gestión de la diversidad sociocultural que si bien sus alcances son mayormente simbólicos se han integrado en las dinámicas cotidianas de los tribunales y sus actores, y aparecen también como espacios oportunos para los usuarios mapuche para tensionar las políticas interculturales y el pluralismo jurídico.

Es así que en varios tribunales y juzgados se han implementado la instalación de señaléticas bilingües

[12] Corte de Apelaciones de Temuco ROL 43-2012; 499-2012; 635-2012; 581-2012; 388-2012; 955-2012

en sus espacios públicos[13] y puesto a disposición de los usuarios folletos completamente escritos en mapudungun que explica el funcionamiento de los tribunales. La función de esta señalética y de esta papelería es más simbólica que lingüística ya que son pocos quienes logran a leerlas o se fijan en ellas, además de instalarse en una "nueva economía visual de lo intercultural donde lo indígena ocupa el polo de la tradición y lo criollo el horizonte de la modernidad" (Boccara: 2012, p.20). Incluso, puede generar expectativas en los usuarios en creer que realmente pueden comunicarse en mapudungun y tener el reconocimiento de su lengua y cultura en los espacios tribunalisticos chilenos.

Otro dispositivo intercultural que ha tomado una mayor relevancia en el ámbito del reconocimiento de especificidades culturales en la justicia penal, son las defensorías especializadas implementadas desde 2001, y formalmente creadas en 2003, dirigidas a ofrecer servicios de defensa a los imputados indígenas, en particular los Mapuche. El número de estas oficinas han aumentado a lo largo de los años alcanzando a 6 (Cañete, Collipulli, Temuco, Nueva Imperial, Villarrica, Panguipulli) en el sur del país. Los abogados que trabajan en ellas tienen una especialización en materia de derecho indígena además de contar con el apoyo de facilitadores interculturales. Si bien la creación de esta defensoría especializada tiene como origen una demanda de las mismas organizaciones y comunidades mapuche al constatar el aumento de la criminalización de sus acciones reivindicativas con la implementación de la Reforma Procesal Penal en la región de la Araucanía, su actividad se va a ampliar en el transcurso del tiempo a todo tipo de causas, y no solamente aquellas relacionadas con el "conflicto mapuche". Es así que en 2019, son 4048 causas que han sido a cargo de los 7 abogados de la Defensoría Penal Mapuche (DPM) de la Araucanía[14], principalmente por delitos comunes tales como lesiones o amenazas. Este flujo considerable de causas lleva consigo una cierta racionalidad gestional en la forma de tratar los casos privilegiando un trato expeditivo y los procedimientos simplificados, vale decir donde se privilegia la negociación entre partes, lógica reforzada por el proceso de licitación de estos servicios que implica el cumplimiento de metas[15]. Tal situación ha significado abrir en algunos tribunales de la región, "salas mapuche", y así tener reservado un día para revisar los casos asignados a los abogados de la Defensoría Pública Mapuche. Visto que la mayoría de ellos tienen que movilizarse entre distintos tribunales de la región, el establecimiento de estas salas mapuche fue de gran ayuda para poder programar y concentrar sus audiencias en el mismo lugar en determinados días de la semana. En el caso del Juzgado de Garantía de Temuco, la inauguración de esta sala especializada en agosto de 2014, producto de un acuerdo entre Corte de Apelación, Fiscalía regional y Defensoría Penal Pública con el fin de aplicar "un enfoque basado en el respeto de los derechos humanos y en un trato igualitario a los imputados pertenecientes al pueblo mapuche"[16], generó un debate por el temor de "crear instancias judiciales segregadas por razones étnica"[17]. Sin embargo, a través del tiempo la crítica de los agentes jurídicos entrevistados se ha orientado más bien a la ausencia de especialización de los magistrados y persecutores que concurren a estas salas[18], y por extensión la poca claridad de los criterios de quien tiene que comparecer en estas.

---

[13] La implementación de este tipo de dispositivos bilingües en instituciones públicas empezó al final de los años 90, en diversos servicios ubicados en regiones con presencia indígena, terminando volverse desapercibido tanto por los funcionarios como los usuarios.

[14] Defensoría en cifras 2019 - http://www.dpp.cl/resources/descargas/balance-2019/cifras-dpp-2019.pdf

[15] Se puede encontrar más detalles y análisis crítica acerca del giro hacia gerencialismo en el ámbito de la justicia penal chilena, en particular en el seno del Ministerio Público, en los trabajos de Claudio Gonzalez (2016 ; 2018).

[16] Cita de la ex defensora regional de la Araucanía Bárbara Kast en esta oportunidad, https://politicaindigenanews.wordpress.com/2014/08/28/defensoria-penal-publica-da-inicio-a-sala-especializada-de-audiencias-mapuche-en-temuco

[17] Editorial del Mercurio, del 07 de Junio de 2014, https://www.elmercurio.com/blogs/2014/06/07/22493/Sala-especial-para-mapuches.aspx

[18] Ya en el marco de una investigación anterior, habíamos observado la incredulidad de los actores jurídicos que transitaban por esta sala "especializada" que recién había sido inaugurada sin que se ofrezca especialización o capacitación a los magistrados y fiscales presentes. Una magistrada del Juzgado de Garantía de Temuco nos los confirmaba cuando ante la pregunta "¿Usted tiene alguna formación en cultura indígena o...?", ella respondía: "Nada po, nada, ningún juez de aquí tiene especialización, solamente nos especializamos, ¡qué va a ser especialización!, en los adolescentes, quince días. Entonces lo mapuche no tenemos, lo que logramos conocer no más es a través de las mismas colegas" Cita extracto de video Justicia e interculturalidad en la Araucanía - Proyecto Fondecyt n°11121578 - https://vimeo.com/114346098

Efectivamente la política de defensa especializada destinada a población indígena comporta lagunas como suele suceder al enfocarse hacia colectividades minorizadas e históricamente discriminadas, y cuyos rasgos culturales e identitarios no están jurídicamente reconocidos y definidos. Vale decir que los criterios para determinar quién es mapuche, y si es necesario proporcionarle alguna atención especial son más bien definidos institucionalmente[19], pero no son consensuados o claros para todos los actores del campo jurídico, y son entonces a discreción de cada uno. Tal situación deja perplejo más de uno, es así que una jueza del Juzgado de Garantía de Temuco nos indicaba en enero de 2020:

> Si uno toma una sala normal, una agenda de una sala normal le aseguro que la mitad tiene apellido mapuche. Entonces yo pregunté la otra vez porque están en esta sala y los defensores mapuche dijeron que cuando ellos piden que se ponga en sala mapuche se van a la sala mapuche sino se quedan, porque ellos no los representa sino que los representa la defensoría no más, no hay otra explicación, o sea en la sala mapuche están solamente los que están representado por la Defensoría Penal Mapuche o debieran estar, pero como le digo no sé para qué tan especializado si son puros delitos comunes. (Jueza 1)

Aparece una confusión entre el tipo de causa, la identidad de los imputados y el servicio de defensa especializada que se asignan, al presumir que quien está defendido por la defensoría mapuche requiere un apoyo y una teoría del caso que considere sus especificidades lingüísticas y culturales. Sin embargo, en la práctica y de acuerdo a lo observado estos últimos años, la mención de la identidad indígena del imputado, de su cultura o la invocación del Convenio 169 es muy escasa durante las audiencias de estas salas especializadas. Lo que si se ha observado más recientemente, es la invocación creciente del articulo 10 n°2 del Convenio 169 para la determinación de la pena con el fin de evitar cumplimiento efectivo en recintos penales.

El uso restringido del argumento cultural en los tribunales del sur del país se puede observar en el número de pericias antropológicas solicitadas anualmente por los defensores para asentar sus teorías del caso. Si bien este número ha aumentado sustantivamente desde el inicio de la reforma procesal penal a nivel nacional, variando de 15 en 2006 a una cincuentena en 2019, esta evolución es mucho menos marcada en la Araucanía al pasar de 7 a 15 durante el mismo periodo. Además, tal como se expuso anteriormente, la eficacia probatoria de las pericias antropológicas en el ámbito penal es bastante limitada, la disciplina carece de reconocimiento como ciencia positivista por parte de los actores jurídicos, en particular los magistrados, por lo que aparece como un elemento simbólico más dentro del abanico de dispositivos interculturales propensos al reconocimiento de la identidad cultural.

Dentro de estos distintos dispositivos, aparece un actor relevante, presente en la DPM como en la Fiscalía, pero que cobra mayor protagonismo en la primera institución. Se trata de los facilitadores interculturales cuya labor no se limita a solo aspectos de traducción-interpretación lingüística, sino más bien a una función de mediación lingüística-cultural (Payás y Le Bonniec: 2019) que participa de la afirmación cultural de un caso. Los Facilitadores Interculturales no solo van a tribunal a facilitar la comunicación entre actores jurídicos e imputados mapuche y sus familias, sino que asesoran el abogado defensor a diario en la construcción de su teoría del caso. Por lo que su rol no es menor, y pueden influir de forma discreta en las decisiones de los actores jurídicos, en particular en relación con la invocación o no de argumentos de defensa cultural.

Por último, dentro del conjunto de dispositivos interculturales, es notable destacar una tendencia reciente en la elaboración de protocolos especializados de actuación para población vulnerables, en el cual se incluye

---

[19] En el caso de la Defensoría Penal Público, el Guía básica para la defensa de imputados indígenas (2018) relaciona los criterios de determinación de la calidad indígena de un imputado con aquellos establecidos en la Ley N° 19.253, poniendo énfasis en los aspectos siguientes: uso de la lengua indígena, números de apellidos indígenas, autoidentificación, pertenencia a comunidad u organización indígena...

a los Pueblos Indígenas. Si bien tales iniciativas tienen origen en la suscripción a las "Reglas de Brasilia sobre Acceso a la Justicia de las Personas en condición de Vulnerabilidad" en 2008 y la adscripción al "Protocolo Iberoamericano de actuación judicial para mejorar el acceso a la justicia de personas, comunidades y pueblos indígenas" (2014) por parte de la Corte Suprema, es recientemente que estos instrumentos internacionales tuvieron materialización a través de un "protocolo de acceso a la justicia de grupos vulnerables" presentado en marzo de 2020 y que incluye recomendaciones en favor de los pueblos indígenas, en relación con reconocimiento de las autoridades tradicionales, el principio de no discriminación o la importancia del territorio y de los derechos colectivos. Sin embargo, tal documento queda en diversas generalidades en torno a "los pueblos indígenas" y no está acompañado de políticas que permitan la implementación, tampoco cuenta con un marco normativo vinculante, por lo que su aplicación queda de nuevo a discreción de cada funcionario, administrador de tribunal y magistrados.

El caso del "Protocolo de acceso a la justicia de grupos vulnerables" donde la interculturalidad está definida como una "*oportunidad que tienen las sociedades actuales, que se caracterizan por su diversidad, de generar espacios de diálogo, intercambio y representación entre las diferentes culturas respetando sus costumbres y tradiciones*" (PJUD: 2020, p. 102) es significativo de la complejidad de aplicar políticas de reconocimiento de la identidad cultural en los tribunales chilenos, y de forma más amplia de concebir las relaciones interculturales, no solo en términos tradicionales de diversidad y dialogo, sino también de asimetrías, discriminaciones e injusticias históricas a cual es necesario remediar, entre otro desde las instancias judiciales.

CUANDO LOS MAPUCHE IRRUMPEN LA ARENA JUDICIAL: APROPIACIÓN Y RESIGNIFICACIÓN DEL DERECHO MONOCULTURAL CHILENO

Desde una perspectiva crítica, suele destacarse la necesidad de una "reconstrucción intercultural" de los Derechos Humanos, a fin de que éstos no constituyan un localismo globalizado que afecte la protección e intereses de los pueblos indígenas, y por el contrario, operen como una gramática que amplíe el horizonte emancipatorio de los mismos (Santos: 1998).

Si examinamos la incidencia de la interculturalidad en aquellas causas en que se ha invocado la legislación antiterrorista en contra de personas mapuche, no sólo apreciamos una escasa incidencia de "defensas culturales"; sino, paradojalmente, una clara explotación del discurso monocultural de los Derechos Humanos en su concepción liberal clásica. No deja de ser llamativo que, tratándose de causas en que se invoca el derecho penal político -la Ley nº 18.314 que determina Conductas Terrorista y Fija su Penalidad (en adelante LAT)-, y que parecen por tanto idóneas para relevar el elemento cultural y político para dar pie a una "estrategia de ruptura" -como la de los dirigentes de ETA en el proceso de Burgos-, la defensa en cambio emprenda una "estrategia de connivencia" movilizando un "discurso técnico", que en términos generales, ha tenido una buena acogida en los tribunales[20].

---

[20] "Ruptura" y "connivencia" son conceptos que hemos tomado de la obra del jurista francés Jacques Vergès. En su análisis sobre las estrategias judiciales en los procesos políticos, distingue dos tipos ideales: "procesos de connivencia" y "procesos de ruptura". El elemento que diferencia ambos procesos, es la actitud del acusado: si acepta el orden público, el proceso es posible y constituye un diálogo entre el acusado que se explica ante un juez, cuyos valores son respetados -proceso de connivencia-; si por el contrario, lo rechaza, el aparato judicial se desintegra y el proceso es de ruptura (2008: 22). Juan Ramón Capella, sintetiza así estos conceptos: "En los modelos de los procesos de connivencia se respeta el orden jurídico establecido. El acusado se declara inocente y niega los hechos o bien se declara culpable y alega circunstancias eximentes o atenuantes. Mediante los procedimientos de defensa habituales trata de mostrar su falta de culpabilidad o de responsabilidad. Al actuar así hace una concesión al poder que le persigue: acepta sus amañadas reglas del juego, y espera limitar con ello la violencia que ha de sufrir (...) En el modelo de los procesos de ruptura una de las partes quiebra las reglas del juego. Si es el acusado quien plantea una defensa de ruptura, trata de mostrar que el juicio en sí no es un procedimiento jurídico sino un acto político. Impugna la legalidad, y por tanto la legitimidad del poder, en nombre de una legitimidad distinta (...)[si] el abandono de las reglas del juego lo realiza la parte acusadora: cabe que sea ésta quien ponga en cuestión la legalidad y legitimidad en que pretende ampararse el acusado." (Capella: 1999, p. 156). Para una caracterización de la justicia política (Capella: 1999, pp. 153 y ss.).

Esta preferencia por una "defensa técnica" -así se le denomina en el campo judicial del Wallmapu-, está lejos de significar una imposición profesional de una cultura o la negación de voz a los grupos subalternizados. Por el contrario, es una estrategia construida en una relación horizontal entre abogado, imputado y comunidad, que aunque no performe una defensa cultural ni apele a una visión contrahegemónica de los Derechos Humanos, constituye en sí misma una práctica intercultural.

En este apartado ahondaremos en estas prácticas para mostrar cómo, la poca incidencia de lo cultural en el discurso judicial de la defensa en las causas por LAT en contra de mapuche, es producto de una decisión estratégica tomada por abogados, imputados y comunidades, que nace de una distribución espontánea de ámbitos de acción para cada sujeto, y que ha dado lugar a un complejo de relaciones sociales que reconfiguran, tanto el derecho de defensa, como las subjetividades de las personas y grupos que hacen parte de las dinámicas[21].

Quienes son mapuche imputados por LAT, sus familias, abogados y comunidades, hacen una lectura del contexto jurídico-político-social hostil al reconocimiento de la pluralidad cultural, y atendido este contexto optan por explotar la eficacia instrumental de los derechos procesales en el campo estrictamente judicial, por sobre los elementos culturales o políticos. Estos últimos, quedan circunscritos a una relevancia menor dentro del juicio, pero fuera de éste asumen un rol protagónico, que muchas veces llega a incidir en el proceso mismo y en otros campos sociales, como el legislativo, comunicacional, etc.

En la instancia más performativa al interior del proceso –vale decir las audiencias-, los aspectos culturales en los casos por LAT suelen manifestarse a través de diversos medios o expresiones tales como: el uso de mantas, de *trarilonko* (cintillo de lana que se pone en la frente), y vestimentas tradicionales; la realización de declaraciones en mapudungun, cuando los imputados no potan por guardar silencio; la intervención del facilitador intercultural; la presencia de una defensa a cargo de un órgano público especializado, o de defensores privados también especializados; la concurrencia a una "sala mapuche" aunque no tenga jueces mapuche ni tampoco magistrado especializado; el acompañamiento de las familias y otros miembros de la comunidad con sus vestimentas tradicionales; etc[22].

En la estrategia misma de defensa desplegada en las audiencias, la cuestión cultural suele estar centrada en relevar el rol de autoridad tradicional *-lonko, machi, werken-*, o en dar cuenta de algunas prácticas o dinámicas comunitarias, útiles para probar algún aspecto de la vida social del imputado, y que suelen introducirse al juicio mediante informes periciales antropológicos, psicosociales, o en la performance misma del abogado. Son elementos culturales que no hacen parte del núcleo fundamental de la estrategia de defensa, la que apela más al debido proceso, la presunción de inocencia, los requisitos del tipo penal, la calificación jurídica, etc; y menos, a una defensa cultural, al pluralismo jurídico, o a la reconstrucción intercultural de determinados Derechos Humanos.

Pero fuera de las audiencias, por el contrario, estos procesos se caracterizan por una fuerte presencia de manifestaciones culturales, sociales y políticas, tales como las ceremonias o manifestaciones en el entorno de los tribunales los días de audiencias, marchas en la ciudad, tomas de instituciones, huelgas de hambre, campamentos en las afueras de la cárcel, etc. Evidentemente, lo interno y externo al proceso no son esferas autónomas, de hecho, las prácticas que referimos en estos casos son motivadas por los procesos con leyes de excepción y suelen provocar efectos dentro del mismo: como cambios de acusación, rebaja de solicitud de penas, la modificación de medidas cautelares, etc. Y también, surten efectos dentro del régimen penitenciario que viven los imputados, donde resultan fundamentales para dar eficacia a derechos reconocidos en las normas, pero no respetados en las prácticas de Gendarmería, como el derecho a vivir su

[21] Esta construcción identitaria por oposición a las políticas del Estado chileno, ha sido especialmente relevada desde los estudios históricos y antropológicos (Pinto: 2003; Bengoa: 2018; Casanueva: 2002; Le Bonniec: 2009). Sin embargo, menos explorada ha sido la apropiación y resignificación de los discursos legales nacionales mediante una praxis intercultural de defensa, que no necesariamente llega a manifestarse en discursos jurídicos interculturales, de pluralismo jurídico, o de defensa cultural.

[22] La etnografía del juicio de 8 dirigentes y militantes de la causa mapuche por asociación ilícita a carácter terrorista que tuvo lugar en el Tribunal Oral en lo Penal en 2004 resalta varios de estos aspectos (Le Bonniec: 2008)

espiritualidad y a celebrar ceremonias religiosas, a la alimentación conforme a su cultura, a traslados a Centro de Cumplimiento semi-abiertos más acordes con la cultura de imputados y condenados, entre otros.

Las prácticas que construyen interculturalmente esa estrategia de defensa, han dado lugar, espontáneamente, a ámbitos de acción diferenciados pero estrechamente relacionados: un ámbito, donde el abogado, que generalmente comparte las demandas políticas y sociales del pueblo mapuche, al interior del proceso performa un discurso eminentemente técnico; otro, donde el imputado, que desconoce legitimidad al derecho estatal, a partir de una lectura del contexto, prefiere dentro del proceso una defensa técnica como la opción más adecuada, a la vez que emprende fuera de audiencia acciones de protestas que, junto con poner de manifiesto el contenido político del proceso, inciden en él o en el régimen intrapenitenciario; y otro ámbito, donde la familia y la comunidad van protagonizando tareas de liderazgo y participación en marchas, eventos para reunir fondos, foros de discusión, campamentos fuera de la cárcel, vocerías, visitas, búsqueda de medios de pruebas, en fin, diferentes situaciones que son efectos de la normas estatales y que reconfiguran sus prácticas e identidades.

La emergencia de una defensa del sur: una praxis intercultural latente en un discurso monocultural

Desde el Centro de Investigación y Defensa Sur (CIDSUR), a este ámbito experiencial del derecho lo hemos denominado la “emergencia de una defensa del sur”, y con ello intentamos mostrar, en sintonía con las propuestas de Boaventura de Sousa Santos (2006), cómo las “ausencias” de interculturalidad en los discursos por antonomasia jurídicos -como la constitución, leyes, sentencias, alegatos de defensa, etc.-, coexisten con la “emergencia” de nuevas prácticas e identidades interculturalmente configuradas, que transforman la concepción habitual del derecho de defensa[23].

Esta práctica de defensa mancomunada y horizontal entre abogados, imputados y comunidades, transcurre en la latencia de un discurso de defensa jurídica que muestra un escaso cuestionamiento a la monoculturalidad del derecho estatal penal, y en el que los elementos culturales tampoco ocupan un lugar central en la estrategia. La cuestión fundamental que queremos relevar, es que todo ello es producto de una relación construida interculturalmente, aunque ésta no se performe en el discurso estrictamente judicial.

Por las limitaciones propias de este artículo, no podemos dar cuenta cabal de todos los elementos constitutivos de la “defensa del sur”, por lo que hemos optado por presentar las creencias fundamentales que dan sustento a las prácticas, ofreciendo ejemplos tomados de nuestros trabajos de campo.

Las creencias sobre el campo judicial y jurídico de los actores

En todos los abogados entrevistados domina una creencia en cuanto a los jueces, que los lleva a no discutir la monoculturalidad del derecho estatal y desincentiva defensas culturales. Esta creencia podría resumirse así: que los jueces no se sienten cómodos con los argumentos políticos o culturales, que siempre evitarán fundamentar sus sentencias en esta clase argumentos, porque a la hora de fallar, tienen en mente construir sus sentencias para que los tribunales superiores no las revoquen; y por lo mismo, en sus sentencias es posible apreciar un intento salomónico -” dejar a todos contentos”-. Es así que se ha podido escuchar una magistrada de un Tribunal Oral en lo Penal de la región de la Araucanía explicar:

> … muchas veces cuando tú te basas en otro tipo de normas o te sales de la línea, llega arriba y depende de los ministros que te toquen, se te puede caer la causa completa, entonces tú dices ya yo voy ahí, voy a pelear por esto, qué me conviene a mí, que esta persona quede absuelta o que tres personas después me lo anulen y venga a terminar condenado, (...) ahora si la persona va a

[23] Aquella que lo entiende como una asesoría exclusiva y confidencial entre imputado y abogado, quien por su dominancia en un saber específico se sitúa en una posición de dirección y superioridad -patrocinio-, dejando al imputado en un rol pasivo, dado que generalmente no tiene el conocimiento específico de las normas y de su funcionamiento.

> estar condenada si o si, a lo mejor aplicaríamos el convenio 169, pero sino uno cuida el fallo, porque uno dice bueno si yo lo estoy absolviendo y lo quiero absolver bien, para que quede bien amarradito lo tienes que amarrar aquí, aquí y acá, pero si yo le pongo el 169 a lo mejor se va a caer.[24]

La asunción de esta creencia, da lugar a una división discursiva en el ámbito de los defensores penales en causas relacionadas con "el conflicto", según la cual, se distingue entre una "defensa técnica" y una "defensa política"[25]. Desde nuestro punto de vista, esta distinción, que existe efectivamente entre los actores -incluso en los imputados mapuche, como veremos luego-, se relaciona con la construcción de la identidad profesional y tiene más sentido entenderla a la manera de los "tipos ideales" (Weber: 2008), pues en las causas observadas, nunca hemos advertido una defensa estrictamente política o cultural, ni puramente técnica; todos los abogados se valen de argumentos sustentados en las normas legales para desplegar su estrategia de defensa, y la cuestión política queda más circunscrita, como hemos dicho, a la performance del abogado, con más presencia en el ámbito privado que en lo público.

Preferentemente, en el ámbito de los Defensores Penal Públicos (DPP) y en algunos defensores privados (DPV), como CIDSUR, prevalece una autoidentificación como defensores estrictamente "técnicos", justificada en la creencia que los jueces

> … son súper positivistas. Y por lo mismo, para lograr el objetivo político, que en este caso es la asesoría técnica que tenemos con los comuneros, es necesario hablar en el mismo lenguaje que tienen ellos para que te entiendan (...) El clásico ejemplo es el del montaje. No se habla nunca del montaje, así abiertamente, porque a los jueces no le gustan esos conceptos.

Y ante nuestra pregunta ¿De dónde concluyes eso, que no les gusta?, nuestro entrevistado nos señalaba "*[de] las sentencias, y obviamente en el rostro de los jueces cuando alguien dice ese tipo de cosas*" (Entrevista DPV1)

La introducción de elementos políticos en la estrategia de defensa se observa más en los DPV, pero siempre acompañada de un fuerte contenido técnico, porque incluso estos saben que después, en la sentencia, los argumentos políticos serán descartados hasta con "pesadeces", pero estiman que de todos modos desempeñan su rol más en el "plano subjetivo"[26]. Y en esto coinciden también los DPP y en general la mayoría de los abogados, quienes reconocen que ni una absolución ni una condena se van a fundamentar en argumentos políticos, pero que éstos "sí influyen" en los jueces[27]. Lo importante, nos señalaba otro DPP

---

[24] Mesa redonda "Aplicación de normativa y jurisprudencia internacional en materia de derechos de los Pueblos Indígenas ante los tribunales con competencia penal en la Araucanía" realizada en Temuco el 6 de octubre de 2014 en el marco del proyecto Fondecyt Iniciación N° 11121578.

[25] Según uno de los abogados privados que entrevistamos, la división nacería fundamentalmente por la pretensión, algo peyorativa, de los DPP, quienes en su concepción creerían manejar argumentos estrictamente legales, a diferencia de los DPV, quienes desarrollarían defensas más políticas, introduciendo elementos polémicos y menos centrada en el texto legal (Entrevista a DPV2). La efectividad de la observación de este DPV, nos la confirma un DPP(2) cuando no señala "Generalmente en el caso de los defensores publicos primero que hay mayor distancia con el imputado comunero mapuche. Y segundo, que es una defensa netamente técnica, entonces el defensor publico está netamente basado en lo técnico. Y yo te diría que la gran mayoría de los casos se impone la visión del defensor publico que incluso termina siendo la más adecuada, porque lo logra convencer a lo mejor, por ejemplo de no declarar"

[26] Un abogado privado con alto reconocimiento social y eficacia en sus defensas, nos señalaba "yo creo que normalmente más bien se disfraza, porque los jueces no se atreven o no se casan con el fundamento (...) algunas veces hay unas pesadeces en las sentencia para mí, y yo: ya, tíramela, pero igual no condenaste (risas) "la tesis peregrina" esbozada por una defensa.. Peregrina es lo más bonito que me han dicho (...). Entonces claro, muchas veces no han sido considerados [los argumentos políticos] y los han desestimado con esa pesadez, pero yo creo que en el plano subjetivo ha jugado un rol. Porque, además, esto siempre va acompañado, y ha sido parte de la técnica también, ser súper agudo y riguroso con la técnica policial. El trabajo del sitio del suceso y todo eso. Con eso igual le muestras a los públicos que algo sabemos (risas). (DPV3)

[27] Para un DPP(1) "al tribunal le falta mucho todavía, y a todos (...) jamás van a fundamentar algo desde el punto de vista político (...) Pero al tribunal igual no más entra esa información po, si no son cosas que puedan taparse con cera los oídos (...) Claro, en la sentencia muchas veces no lo valoran, o hacen referencia al mismo pero dicen que no son hechos de la causa, o que son contextos que pueden incidir o no, pero no fundamentan su fallo, ni condenando ni absolviendo en la discusión política, xq ellos saben que a nivel de corte de apelaciones o

(2) es "ser sutil con los jueces", porque basar sólo un alegato en que "el estado democrático de derecho no se respeta (...) que la persecución del pueblo mapuche… queda vacío (...). El coraje es uno de los dos requisitos, uno de los aspectos que tiene que abordar una defensa mapuche, pero también tiene que ir lo técnico"

La cuestión política y cultural en la defensa de los procesos por LAT, como anunciamos, se circunscribe más a la performance de los abogados, a quienes los Presos Políticos Mapuche (PPM) les exigen que sean "parados", "prepotentes", que "se impongan", pero que defiendan "con las leyes", porque en eso se sustentan las acusaciones y porque el contexto actual así lo demanda. Por ejemplo, un PPM (1), nos señalaba

> Nosotros los mapuche tenemos una formación, de una educación propia de los mapuche, como mapuche, pero (...) esa educación propia de los mapuche no nos sirve judicialmente. Porque hay que basarse con las leyes de los chilenos, "la mayoría" que dicen los huinca (...) si nosotros fuéramos la mayoría, chao con sus leyes… pero lamentablemente uno tiene que basarse en eso…

Y al consultarle nosotros por los tipos de defensa -política/técnica- y la acogida que creen que tienen en los tribunales, nos comentaban "él es un abogado político [en relación a un DPV3], va muy con la caballería encima de los jueces y no busca temas jurídicos sino que mete temas políticos" ¿Le gusta a usted eso peñi [hermano]? -preguntamos nosotros- "Sí también, también es bueno, pero los fiscales usan términos jurídicos, entonces como que queda corto por ahí (...) porque el abogado yo entiendo que tiene que ser muy, a la vez respetuoso con los jueces, pero también con la caballería encima... porque si un abogado se deja manipular los jueces no lo pescan po…"

Los PPM ven que sus procesamientos son políticos, y por eso entienden que "*un abogado tiene que ser técnico y político (...) Y tiene que ser parado*" (PPM2). El coraje y lo técnico, como decía un DPP (2), son los atributos que según los PPM debe tener un abogado. Un PPM nos ofrecía esta lectura de la situación:

> Quizás uno debiera tener una defensa política y un abogado que se dedique a lo técnico, las dos cosas deberían estar. Porque el escenario está así po (..). Porque quizás una defensa política corresponde cuando tengas mucho apoyo de todo tu pueblo. Entonces, realmente es político lo nuestro, pero si no tienes el apoyo de toda la gente no perdura lo político, perdura lo jurídico. (PPM2)

Y efectivamente, esta primacía de lo jurídico que destacaba nuestro entrevistado, en boca de un abogado privado -probablemente el que más experiencia tiene en el campo jurídico del Wallmapu- sonaba así

> … el debido proceso funciona más con los peñi, no es que funcione siempre, no, funciona más con los peñi que con los chilenos pobres (...) Los peñi de algún modo, con su lucha, han generado vínculos con abogados, con organizaciones de Derechos Humanos. Ya tienen un saber y una capacidad y un discurso, que les permite presentar sus casos ante los tribunales de un modo que les permite un mediano acceso, al menos, al interés del juez y de los tribunales superiores para fallar de acuerdo al derecho (...). De algún modo, el mundo mapuche ha logrado con sus reivindicaciones y por su legitimidad política, parar esta máquina de moler carne y decir, un momento, pensemos en esta situación.[en referencia al funcionamiento mecánico de los tribunales]"(DPV2)

No es que se niegue el carácter político de los procesamientos y las reivindicaciones mapuche, sino que la estrategia jurídica, que sobre todo en el ámbito privado es plenamente consensuada con los imputados y sus comunidades, explota la eficacia instrumental del discurso liberal de los Derechos Humanos "Nosotros

---

suprema, jamás va a prosperar un fallo si se fundamentó políticamente, sino q lo jurídico es para ellos lo q vale. Pero sí les influye, sí les influye."

tenemos un trabajo político, pero para afuera tenemos que mostrarnos como técnicos. Para tener algún grado de... no sé si de confianza con los jueces, pero de cercanía con ellos, dado que la forma de pensar en Chile es muy estructurada... como que todo se soluciona con leyes, la ley es un elemento fundamental en la resolución…"Como vemos, existe una plena coincidencia con los que nos señalaba un PPM (2): en el juicio es lo jurídico lo que perdura, no lo político, pero esto debe estar igualmente presente en la performance del abogado.

Otra de las creencias presente en los defensores y que los lleva a elegir una defensa técnica, radica en una aparente inclinación judicial a los fallos "salomónicos", que son desde nuestro punto de vista, otro fenómeno en el que se infiltra el carácter político de los juicios. "Dejar a todos contentos", para evitar que al conocer los recursos, los tribunales superiores revoquen las sentencias. Como en los "montajes policiales", donde según nos relataba un DPV

> … uno habla de errores en la cadena de custodia, infracción a los protocolos al levantamiento de evidencias, poca idoneidad, falta de credibilidad de los testigos... deslizando que hubo un montaje pero sin decir nunca montaje. Y los jueces generalmente en ese tipo de hechos acreditan la existencia del delito, pero absuelven por participación. Como dejar tranquila a las 2 partes. El Ministerio Público en ese caso por ejemplo podría decir, bueno acreditamos la existencia del delito, lo que pasa es que no pudimos probar que él era el que participó. Y nosotros a su vez decimos, como siempre hemos dicho, él era una persona inocente" (DPV1).

Una opinión que es compartida por los DPP, para quienes en las causas mapuche

> … el estándar es más alto (...). Hay discusiones que uno puede dar en causas que no son importantes y los jueces no te pescan. Se hacen los tontos y fallan con la guata. Y yo siento que en el tema mapuche, por la seriedad del tema que te decía, el mayor ojo que tiene que poner, la trascendencia que tiene sobre todo cuando llegó el fallo de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CTIDH) que dio vuelta el caso lonko, los tipos tienen un estándar más alto. Y cuando condenan, siento que igual tampoco pasan la máquina, igual le buscan así como pa que no sea tanta la pena (DPP2)

En resumen, los proyectos de acción de defensores e imputados, en el campo estrictamente judicial - dentro de audiencias-, están orientados por una creencia respecto al habitus judicial: éste sería eminentemente formalista, "apegado a derecho" como nos señalaba un PPM (1), con un estándar de juzgamiento más alto que en las causas comunes, lo que permite vehiculizar las estrategias mediante un discurso eminentemente técnico -monocultural-, "siempre el debido proceso" nos señalaba DPV(1), previendo además que los jueces intentarán dejar contentas a ambas partes litigantes,lo que sólo se facilitaría invocando razones técnicas, sin politizar el asunto o difcultar su tratamiento judicial mediante elementos culturales .

Y si nos centramos en las cifras y los argumentos jurisprudenciales empleados en los procesos por LAT, efectivamente, la mayoría de los fallos son absolutorios y basados en el "debido proceso" y la "presunción de inocencia". Las causas por LAT en Wallmapu suman 17[28], en tres de ellas se han repetido los juicios producto

[28]Individualizadas por los nombres públicos con que fueron conocidas, e indicando su Rol Único de Causa (RUC), el tribunal en el que se dicta la resolución que pone término al proceso (Tribunal de Juicio Oral en lo Penal -TOP- o Juzgado de Garantía -JG-), y el Rol Interno del Tribunal (RIT), las causas en que se ha procesado a mapuche por LAT en Wallmapu son: 1) "CASO LONKOS", RUC 0100083503-6, TOP Angol, RIT 02-2003; 2) "CASO POLUCO PIDENCO", RUC: 0100086954-2, TOP Angol, RIT 21-2004; 3) "CASO DE LA CENTRAL HIDROELÉCTRICA RALCO", Ministro de Corte de Apelaciones de Concepción, ROL: 1-2002; 4) "CASO ASOCIACIÓN ILÍCITA TERRORISTA CAM", RUC: 0200142499-0, TOP Temuco, RIT: 80-2004; 5) "CASO FUNDO SAN LEANDRO", RUC: 0900033605-7, TOP Temuco, RIT: 23-2014, 24-2014, 25-2014; 6) "CASO FUNDO BRASIL", RUC: 0910021481-1, TOP Temuco, RIT: 188-2013, 195-2013; 7) "CASO PEAJE QUINO", RUC: 0900969218-2, TOP Angol, RIT: 58-2013, 91-2013 y RIT 1134-2013 del JG de Victoria; 8) "CASO FUNDO

de haberse acogido un recurso de nulidad[29]; en otras seis se han celebrado bajo el mismo RUC varios juicios respecto de imputados distintos acusados por hechos que estaban siendo investigados de manera agrupada, algunos de cuyos juzgamientos fueron por LAT[30]; y dos de las 17 causas concluyeron sin llegar a juicio oral[31]. De esta manera, los tribunales inferiores se han pronunciado en 24 oportunidades respecto a la eventual responsabilidad de imputados mapuche por delitos terroristas, en las que se han dictado catorce sentencias condenatorias, pero sólo siete son condenas por delitos terroristas[32] mientras que las otras 7 son por delitos comunes. De las sentencias por terrorismo, en el ordenamiento jurídico interno, se ha eliminado el carácter

SANTA ROSA", RUC: 0500062847 – 8, TOP Temuco, RIT: 158-2011; 9) "CASO BY PASS", RUC: 0800981645-4, JG Temuco, RIT: 10662-2008; 10) "CASO TURBUS", RUC: 0900697670-8, TOP Temuco, RIT: 99-2013; 11) "CASO FISCAL ELGUETA", RUC: 0800932994-4, TOP Cañete, RIT: 35-2010; 12) "CASO MILLACHEO", RUC: 1000571060-5, JG Cañete, RIT: 716-2010; 13) "CASO MACHI CELESTINO", RUC: 1300014341-8, TOP Temuco, RIT: 220-2013; 14) "CASO LUCHSINGER MACKAY", RUC:1300701735-3, TOP Temuco, RIT: 150-2017;15) "CASO IGLESIA", RUC: 1600553093-1, TOP Temuco, RIT: 04-2018; 16) "CASO HURACÁN", RUC:1710036300-3, JG Temuco, RIT: 7228-2017; 17) "CASO DE DANIEL CANÍO", RUC: 1810045019-0, TOP Temuco, RIT: 147-2019.

[29] "CASO LONKO", sentencia absolutoria del primer juicio, dictada el 14/03/2003, sentencia condenatoria por terrorismo del segundo juicio, dictada el 27/09/2003, anulada por el fallo de la CTIDH en el "Caso Norín Catrimán y otros contra Chile". En el "CASO ASOCIACIÓN ILÍCITA TERRORISTA CAM", se dictó sentencia absolutoria del primer juicio con fecha 09/11/2004, y después de acogerse el recurso de nulidad de los acusadores y celebrarse un nuevo juicio, se volvió a dictar sentencia absolutoria el 27/07/2005. En el "CASO LUCHSINGER MACKAY", se dictó sentencia absolutoria en el primer juicio con fecha 21/12/2017; tras acogerse los recursos de nulidad de los acusadores y después de celebrarse un nuevo juicio, se dictó sentencia condenatoria por delito terrorista respecto de tres personas, con fecha 11/06/2018.

[30] En el "CASO POLUCO PIDENCO", se celebraron un total de cinco juicios orales bajo el mismo RUC y RIT, todos por LAT. El primero, concluyó por sentencia condenatoria por terrorismo de fecha 22/8/2004, posteriormente anulada por la CTIDH. El segundo concluyó por sentencia condenatoria por delito terrorista de fecha 03//05/2005, que sigue vigente. En el tercero se dictó sentencia absolutoria por delito común de fecha 07/04/2005. En el cuarto, se dictó sentencia condenatoria por delito común, de fecha 14/02/2007. Y en el quinto juicio se dictó sentencia condenatoria por delito común, de fecha 28/05/2008. En el "CASO ASOCIACIÓN ILÍCITA TERRORISTA CAM", bajo el mismo RUC y RIT se celebraron un total de tres juicios, todos por LAT, dos relativos a los mismos imputados, como consecuencia de haberse acogido el recurso de nulidad del primer proceso, y ambos concluyeron por sentencias absolutorias de fecha 09/11/2004 y 27/07/2005. En el misma causa se celebró otro juicio respecto de otro imputado, que concluyó por sentencia absolutoria de fecha 12/12/2005. En el "CASO FUNDO SAN LEANDRO", se celebraron tres juicios distintos bajo el mismo RUC pero con RIT diferentes, uno solo de los cuales fue por LAT. El primero, de RIT: 23-2014, concluyó por sentencia absolutoria de fecha 02/04/2014 respecto de una acusación por delito común. El segundo juicio del Fundo San Leandro, RIT: 24-2014, en que también se conoció una acusació por delito común, concluyó por sentencia condenatoria por delito común de fecha 17/04/2014. Y el tercer juicio del Fundo San Leandro, RIT: 25-2014, que versó sobre supuestos delitos terroristas, concluyó por sentencia absolutoria de fecha 17/06/2014.En el "CASO FUNDO BRASIL", se celebraron dos juicios, también con RIT distintos. El primero, RIT: 188-2013 por delitos comunes, concluido por sentencia absolutoria de fecha 08/04/2014. El segundo juicio del Fundo Brasil, RIT: 195-2013 en que se conoció acusación terrorista, concluyó por sentencia absolutoria de fecha 14/04/2014. En el "CASO PEAJE QUINO", se celebraron dos juicio orales y un procedimiento abreviado. Respecto de los juicio orales, ambos fueron por delitos comunes celebrados ante el TOP de Angol; el primero, individualizado con RIT: 58-2013, conoció exclusivamente la acusación de la Intendencia Regional de la Araucanía -que abandonó la imputación terrorista tras de la huelga de hambre de 2010- porque el MP fue expulsado del proceso por negarse a corregir su acusación, concluyendo con sentencia absolutoria de fecha 29/08/2012. El segundo juicio oral individualizado con el RIT 91-2013, también concluyó con sentencia absolutoria de fecha 17/02/2014. Finalmente, el procedimiento abreviado celebrado ante el JG de Victoria, RIT 1134-2013, fue el único que terminó juzgando acusaciones terrroristas, y concluyó con sentencia condenatoria contra el infiltrado Raúl Catro Antipán, de fecha 22/10/2010, por los delitos de asociación ilícita terrorista, homicidio frustrado reiterado terrorista e incendio de cosa mueble, sin embargo, gracias a que el MP le reconoció la atenuante de la delación compensada, Catro Antipán, a diferencia del resto de imputados, no pasó un solo día en prisión, ni durante el procedimiento ni después de ser condenado. En el "CASO TURBUS", se celebró un juicio oral y un procedimiento abreviado, ambos sobre acusaciones terroristas. Respecto del juicio oral celebrado ante el TOP de Temuco, RIT: 99-201, se dictó sentencia absolutoria con fecha 21/08/2013. Respecto del procedimiento abreviado, celebrado ante el JG de Temuco, RIT 5748-2009, nuevamente respecto del infiltrado Castro Antipán, se dictó sentencia condenatoria por delito terrorista de atentado a un medio de transporte público, con fecha 14/09/2012, pero porque el MP le reconocía la delación compensada, nuevamente el imputado y condenado Castro Antipán no pasó ni un día en prisión.

[31] Se trata del "CASO MILLACHEO", que terminó por decisión de no perseverar de fecha 11/08/2011, y el "CASO HURACÁN", que terminó por sobreseimiento definitivo decretado el 13/06/2018.

[32] La segunda sentencia del "CASO LONKO", sentencia condenatoria por terrorismo en 2º juicio, dictada el 27/09/2003. Las dos primeras sentencias del "CASO POLUCO PIDENCO", sentencias de fecha 22/8/2004 y 03//05/2005. En el "CASO DE LA CENTRAL HIDROELÉCTRICA RALCO", Ministro de Corte de Apelaciones de Concepción, ROL: 1-2002, la sentencia de fecha 30/12/2003. En el "CASO PEAJE QUINO", RUC: 0900969218-2, la sentencia procedimiento abreviado celebrado ante el JG de Victoria, RIT 1134-2013, concluyó con sentencia condenatoria contra el infiltrado Raúl Catro Antipán, de fecha 22/10/2010. En el "CASO TURBUS", la sentencia de fecha 14/09/2012, dictada en procedimiento abreviado ante el JG de Temuco, RIT 5748-2009, nuevamente respecto del infiltrado Castro Antipán. En "CASO LUCHSINGER MACKAY", la sentencia del segundo juicio de fecha 11/06/2018.

terrorista a una de ellas[33], mientras que otras tres fueron anuladas por la CTIDH[34]. De esta manera, sólo existen vigentes tres sentencias condenatorias por terrorismo en Wallmapu[35], dos contra el infiltrado de la policía chilena Raúl Castro Antipán, y otra contra un comunero mapuche condenado en el segundo juicio del Caso Poluco Pidenco, cuya causa no fue ingresada al sistema interamericano[36]. En todos los juicios celebrados, las estrategias de las defensas se sustentaron en la violación de las normas del debido proceso, o la insuficiencia probatoria para derribar la presunción de inocencia, argumentos que eran acogidos en las sentencias absolutorias.

Pero esta necesidad de un discurso de defensa técnico -monocultural-, compartida en general por defensores e imputados, no significa negar la existencia de un elemento político en los juzgamientos. En el campo jurídico, entendido como un ámbito de relaciones y análisis más amplio que el estrictamente judicial, tanto abogados como imputados mapuche reconocen el carácter político del conflicto, de sus reivindicaciones y de los procesamientos que enfrentan. Lo que en el interior del juicio tiene escasa centralidad, fuera del proceso se releva y disputa a través de otras estrategias, protagonizadas preferentemente por los mismos imputados y sus comunidades, y en mucha menor medida por los abogados, porque como vimos antes, estos consideran que su trabajo político se manifiesta más “hacia adentro”-en referencia a su práxis de abogado y no a su relación con el imputado.

Un defensor público lo expresaba así:

> … los presos políticos mapuche (PPM) son tipos que saben dónde están, saben el terreno que están pisando, conocen el sistema, saben que son causas que dan para largo, saben q hay muchas instancias y que las causas se pueden abordar no sólo desde el punto de vista netamente de lo que pasó en ese delito y la prueba que hay, sino q se puede abordar desde el punto de vista político, se pueden hacer una serie de gestiones. En ese sentido son súper involucrados con sus causas. (DPP1)

Tanto los imputados como los abogados defensores coinciden en que el carácter político de los procesamientos se pone de manifiesto, no sólo en la invocación del derecho penal político, la LAT, sino también en la persecución del pensamiento, expresada en los procesamientos contra líderes y autoridades

---

[33] Sentencia de fecha 11/06/2018, dictada en el segundo juicio oral del “CASO LUCHSINGER MACKAY”, que fue posteriormente confirmada con declaración, por la sentencia de fecha 10/10/2018, dictada por la Corte Suprema en causa Rol N° 15.163-2018, que acogió sólo parcialmente el recurso de nulidad de las defensas, eliminando el carácter terrorista del delito y rebajando la pena a 18 años y un día para dos condenados, y y 3 años y un día para el tercero de ellos.

[34] Sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, dictada en Causa “Norín Catrimán y otros vs. Chile”, con fecha 29/05/2014, mediante la que se anulan las sentencias dictadas en:“CASO LONKOS”, sentencia condenatoria por terrorismo en 2° juicio, de fecha 27/09/2003; la primera sentenciasdel “CASO POLUCO PIDENCO”, de fecha 22/8/2004; y la sentencia del “CASO RALCO”, Ministro de Corte de Apelaciones de Concepción, ROL: 1-2002, de fecha 30/12/2003.

[35] Es necesario además precisar que en la “Causa contra el machi Celestino”, se le imputaban dos hechos distintos: la muerte del matrimonio Luchsinger Mackay y una supuesta participación en el incendio de la casa patronal en el Fundo Santa Isabel de Vilcún. Por este último hecho se le imputaban los delitos de incendio en lugar habitado con carácter terrorista y otros delitos comunes, que se juzgaban junto al incendio con resultado de muerte con carácter terorrista del matrimonio Luchsinger Mackay. La sentencia calificó como terrorista sólo el incendio de la casa patronal del Fundo Santa Isabel, ilícitos por los que fue absuelto el machi Celestino, mientras que el delito por el que se le condenó -el incendio del Caso Luchsinger- se calificó como delito común. De esta manera, el incendio en el Fundo Santa Isabel se calificó como terrorista pero sin culpables; calificación que no podía ser recurrida por la defensa del machi porque no existía perjuicio a su respecto, requisito del recurso de nulidad.

[36] Suele señalarse que en Wallmapu Raúl Castro Antipán es el único condenado con sentencia vigente por terrorismo, y se citan las condenas que referimos antes en el “Caso Peaje Quino” y “Trurbus” (Myrna Villegas, 2018). Pero existe otra sentencia condenatoria, en contra Juan Carlos Huenulao Lielmil, dictada el 03/05/2005 en el segundo juicio del Caso Poluco Pidenco. En ese caso se dictaron dos sentencias condenatorias por terrorismo, pero los condenados en el primer juicio fueron incorporados en la denuncia ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), y están comprendidos dentro de la anulación de las sentencias ordenada por la CTIDH. Sin embargo, en las cuestiones previas discutidas en este proceso, consta la negativa del tribunal a considerar como parte y víctima el caso de Huenulao, petición que había formulado la Federación Internacional de Derechos Humanos (FIDH). La CTIDH aduce en el fallo “Norín Catrimán y otro vs. Chile”, que la víctima que se pretendía incorporar nunca antes había sido referido como tal por la Comisión, de modo que su sentencia, aunque padece de los mismos vicios que las tres sentencias anuladas, continúa vigente (CTIDH, 2014: pr. 35-37)

tradicionales[37]; y sobre todo, en las diferentes presiones ejercidas por las autoridades políticas y los poderes fácticos a través de los medios de comunicación[38]. Sin embargo, no es el abogado quien enfrenta estos embates. La división de estos ámbitos de acción de cada actor en la "defensa del sur", queda reflejada en la siguiente cita de un abogado privado del Wallmapu:

> … el trabajo nuestro es súper político (...) Pero la idea nuestra es posicionarnos como el brazo técnico de las reivindicaciones mapuche. A mí me gusta mucho que cuando me junto con los comuneros, además de hacer el trato económico… plantearle todas las posibilidades. Usted puede irse a abreviado con esta pena, ir a juicio con esto… y plantearle todas las posibilidades y que sean ellos en definitiva quienes van eligiendo, y nosotros ir colocando nuestros conocimientos detrás de lo que ellos van señalando (...) [En] el tema más político, nosotros no somos vanguardia, no estamos en la "primera línea" como es el concepto que se usa ahora. Nosotros somos un elemento técnico que apoyamos reivindicaciones políticas. Entonces la parte más política la tienen que hacer ellos, los peñi, de hecho así es, así lo hacen. Nosotros, con nuestros juicios, no estamos ganando ni un milímetro de tierra. Y por lo mismo, como yo lo he hecho al menos, es que son ellos quienes ven ese tipo de cosas. Yo los puedo apoyar, pero yo no voy a ir a discursear en las marchas." (DPV1)

Quienes emprenden estrategias para defenderse de los elementos políticos presentes en esta clase de procesamientos, son los propios imputados y sus familias, a través de marchas, tomas de instituciones, ceremonias en el exterior del tribunal, y fundamentalmente, las huelgas de hambre, que surten efectos intra y extra procesales. Dentro del proceso apreciamos cambios de medidas cautelares, la "bajada" de la LAT en las acusaciones del gobierno, reducción en la solicitud de años de cárcel, entre otras; pero la huelgas también producen efectos fuera del proceso: como el acceso a los beneficios intrapenitenciarios injustificadamente negados, módulos especiales de reclusión, traslados a Centros de Educación y Trabajo, cambios normativos estructurales -como fue el fin de los dobles procesamientos y las modificaciones a la LAT detonadas por la huelga de hambre del año 2010[39]-, y finalmente, un efecto social relevante es la subversión del "estigma social de terrorista"[40].

No tenemos espacio para desarrollar cada uno de estos efectos, pero lo que nos interesa relevar es que en esta distribución espontánea de ámbitos de acción, quienes se hacen cargo de esta parte de la defensa

---

[37] "...se inflan causas para perseguir a personas por el pensamiento, si es muy clara esa cuestión. El (...) y el (...) eran dirigentes del ala como más radical y la parte más conocida del grupo de los peñi de esa zona" (DPV1).

[38] Por ejemplo, la visión de un PPM(2) sobre el juzgamiento político: "Entonces para poder ponerse lo político con lo jurídico tiene que tener mucho apoyo de una base social gigante. Yo creo que si nosotros tuviéramos un apoyo social gigante, nosotros no quedamos presos. Porque nosotros quedamos prácticamente presos por lo político." Y otro PPM(1) nos señalaba "La persecución mía, por qué estoy yo en esta cárcel, es porque yo soy dirigente, porque no encontraron otra forma de callarme a mi, porque se empezaron a dar cuenta que las comunidades me estaban apoyando, dándose cuenta del atropello…". Dentro de los abogados, se ha llegado incluso a explicar las condenas, como la del Caso Luchsinger Mackay, como causas en que el nivel de presión política es tal, que ya escapan incluso a la "normal" excepcionalidad con que opera el derecho estatal en Wallmapu.

[39] Una de las "ganá's" del 2010, como se les conoce en el campo jurídico del Wallmapu a los logros de las huelgas de hambre, fue la modificación de la LAT en diferentes aspectos: 1) respecto del tipo penal, la "finalidad atemorizante" quedó como la exclusiva calificante del terrorismo, y la "finalidad coactiva" pasó a sumarse a los otros dos indicadores objetivos de la "finalidad atemorizante"; 2) la presunción legal del terrorismo fue eliminada; y 3) se excluyó a los menores de edad de la aplicación de la LAT. Estas reformas fueron realizadas mediante las Leyes nº 20.467 y 20.519. También se modificaron las acusaciones por terrorismo que sostenía el gobierno de chile, reconduciéndolas a delitos comunes -pero el MP continuaba con su acusación terrorista- y se puso fin al doble procesamiento que se hacía por los mismos hechos en sede civil y militar, mediante la Ley nº 20.477.

[40] El DPV(1) nos graficaba este efecto social de la huelga de hambre, que subvierte el "estigma terrorista", de la siguiente manera: "Después viene la huelga de hambre [de 2010] y todo se condiciona también con esta situación. Hay un cambio en la opinión pública, ya no son los casos de los terroristas, sino de los huelguistas. En ese panorama, la defensa técnica que nosotros hacíamos pegaba pero perfecto. Nosotros nunca, bueno, lo invocábamos de repente "somos los huelguistas", pero no era nuestro principal argumento, no vayan a condenar a esta persona que han hecho huelga, no. Nosotros íbamos por el lado técnico, del debido proceso, de la falta de participación, no corresponde aplicar la LAT... y todos fueron acogidos muy bien por parte de los tribunales." Es tal el efecto social de las huelgas, que por ejemplo, en el día 60 de la huelga del año 2010, un grupo de diputados opositores a Piñera declaraba sumarse a la huelga de hambre. Se trataba de los diputados integrantes de la Comisión de Derechos Humanos de la Cámara Manuel Monsalve, Sergio Aguiló -ambos del Partido Socialista-, Tucapel Jiménez -del Partido por la Democracia y Hugo Gutiérrez -Partido Comunista (Houssein, 2010).

son los imputados y las comunidades. El rol de estas últimas no se limita a este actuar paralelo al proceso, muchas veces son las propias familias quienes proponen y colaboran con los abogados en la tarea de recabar pruebas[41], coordinan las cuestiones materiales para el alojamiento de los abogados en juicios que tienen lugar en otras ciudades, desarrollan vocerías, participan en foros de discusión junto a abogados, etc.

No tenemos posibilidad de describir todos los casos enfrentados desde "una defensa del sur", pero brevemente nos detendremos en una sentencia que, estimamos, refleja la efectividad de las creencias que hemos descrito, de la manera técnica de desplegar la estrategia en juicio, y de la defensa política-cultural en sede extraprocesal. Se trata del "Caso Iglesia", en el que desde el primer día los comuneros imputados acusaban la implantación de pruebas. Jamás las defensas hablaron de montaje, siempre de la detención ilegal, las denuncias de los apremios, las cadenas de custodia y el testimonio de los policías involucrados. En el juicio se evidenció la implantación de pruebas, pero eso no significó la libertad de los cuatro imputados, sino sólo de dos -decisión salomónica-. Tal como sustentan las "defensas del sur" respecto del montaje policial -denunciarlo mediante la infracción de normas, pero sin llegar a nombrarlo-, la sentencia asume la misma lógica eufemística:

> Considerando Décimo Sexto: (...) no pueden dejar de extrañar, lo poco lógico e inexplicable dentro de lo que se estima el normal estado de las cosas, o de lo que sucede de ordinario, que a los acusados- detenidos en ese entonces- no se le haya efectuado en esas circunstancias una revisión exhaustiva de las vestimentas que estos portaban (...) Un mínimo sentido de razón, no explica como en el contexto de un hecho, que ya se calificaba de un acto de tipo terrorista, los policías aprehensores contando con fuerte apoyo de hombres profesionalizados en labores tan específicas, como las Fuerzas Especiales, con suficiente personal y debidamente armados, no hayan encontrado en esa revisión -y solo varias horas después en la Comisaría- como lo observó una defensora letrada, los mencionados guantes en los bolsillos de uno de los detenidos (...) incógnita y reserva que no se explica, dejando un campo abierto donde la duda, se asienta en espera de explicaciones, ello por cierto, en perjuicio de quienes han debido asumir un largo proceso, más aún considerando al respecto, que según las declaraciones de los funcionarios Suárez y Mitrtersteiner se desprende que hubo revisión de sus vestimentas, y que habían también más funcionarios presente en dicha diligencia.[42]

Durante la etapa investigativa del proceso del Caso Iglesia, los cuatro comuneros mapuche imputados llevaron adelante una extensa huelga de hambre que se extendió hasta 117 días[43]. La vocería fue asumida por un hijo de uno de los imputados, y todos los familiares fueron fundamentales en la reunión que sostuvimos abogados, madre y hermana de los imputados, con la Presidenta Bachelet y dos de sus ministros de Estado, en la que se cerró el acuerdo para bajar de la acusación del gobierno la LAT[44]. Sólo tras esta medida extrema

---

[41] La participación de la familia y la comunidad en la producción de pruebas, llega al punto de incluso contactar a peritos que hasta entonces eran desconocidos para el abogado defensor. En el relato de un DPV (1), nos comentaba cómo, observando otro juicio, vio a un perito cuya exposición aportaba autores relevantes para su causas, por lo que comenzó a estudiar los audios de ese juicio. "Empecé a escuchar, y cuando interrogan al perito en sonido, le empieza a hablar de Jorge Someroff, que es una eminencia en términos de pericia de reconocimiento de audios, todo lo que tenga que ver con audios, él es ingeniero acústico de la Universidad Austral. Entonces empecé a averiguar más de este señor y el peñi [imputado en prisión] me dice un día, oye mi esposa hizo una movida y se consiguió una persona que quiere ayudarnos, Jorge Someroff ¿lo ubicai? Sí po, yo he estado leyendo un par de cosas ¿y cómo lo concieron? No la (...) se movió. Y ahí empecé a yo conocer a la lagmien [hermana si le pronuncia un hombre / hermano o hermana si le pronuncia una mujer] también po, y ahí hablé con el caballero"

[42] Sentencia de fecha 27/04/2018, dictada en "CASO IGLESIA", RUC: 1600553093-1, TOP Temuco, RIT: 04-2018.

[43] Véase https://www.24horas.cl/nacional/tres-de-los-comuneros-mapuche-deponen-huelga-tras-116-dias-2520286; https://www.biobiochile.cl/noticias/nacional/chile/2017/09/30/tres-comuneros-deponen-huelga-de-hambre-segun-vocero-de-toma-de-catedral-de-concepcion.shtm

[44] En una de las entrevistas que sostuvimos con una hermana de los imputados, se reflejan estos nuevos roles que vienen impuestos por las circunstancias: ¿Oiga lagmien, y a usted igual en ese tipo le tocó hablar con la prensa, micrófonos y todo? ¿Qué sentía usted ahí cuando le tocaba asumir esa parte? Lagmien: es que igual yo creo que una familia directa que diga las cosas, yo creo que es mejor. Entonces por

de protesta social, el 04 de noviembre de 2017 el Gobierno de Chile presentó un escrito por medio del cual recalificó su acusación a delito común, y cambió la pena solicitada de 20 años a una pena de 5 años y 1 día para dos de los imputados, y de 3 años y 1 día para los otros dos. No obstante este acto procesal, el abogado del Estado con el fin de congraciarse con su nuevo empleador, el recién asumido Presidente Sebastián Piñera, volvió a elevar, en pleno juicio, la solicitud de pena a 20 años de presidio mayor en su grado máximo. Este último hecho, entre otros tantos, ponen en evidencia el carácter político de los procesos, y la defensa también política que protagonizan los imputados mediante la huelga de hambre, de forma paralela a una defensa técnica que en el proceso propiamente tal, emprenden sus abogados.

La emergencia de la defensa del sur entre las defensas públicas y privadas

En nuestros trabajos de campo hemos observado que la "emergencia de la defensa del sur", si bien es posible apreciarla tanto en las relaciones con abogados públicos y privados, es en este último ámbito donde tiene mayor presencia y robustez. En ningún caso desconocemos que los DPP son también protagonistas fundamentales de esta forma intercultural de concebir el derecho de defensa, pero no podemos desconocer que existen habitus e imaginarios presentes en los actores, que propician una mayor presencia de la defensa del sur entre las relaciones que imputados y comunidades mantienen con defensores privados (Corvalan, Saavedra y Le Bonniec: 2019)[45]. Hemos constatado razones relativas tanto al DPP como el DPV, que podrían explicar esta situación. En cuanto a la razones relativas al DPP, identificamos dos factores que podrían explicar esta menor preeminencia del imputado y su comunidad: por un lado, en la Defensoría Penal Pública prima un cierto habitus profesional y público que relaciona su rol de "defensor técnico" con una toma de distancia del imputado mapuche y sus reivindicaciones; y por otro lado, existe una cierta desconfianza por parte de los imputados respecto de los defensores públicos, que hemos denominado el "estigma estatal".

En relación al primer factor que relevamos, creemos que esto puede apreciarse por ejemplo en la siguiente cita de una entrevista con un DPP:

> Yo creo que el defensor público se reconoce como un asesor jurídico de una persona privada de libertad; en cambio el abogado particular, prácticamente en la totalidad de los abogados que defienden causas mapuches, además de buscar la asesoría técnica, también hay un tema de compromiso personal. A lo mejor, en el caso de los DPP existe un compromiso técnico, pero no un mayor compromiso personal, porque es mi trabajo (...) A lo mejor técnicamente incluso puede ser mejor el DPP, pero el compromiso personal a lo mejor también te podría impulsar, o motivarte a quedarte una hora más de estudio. Yo creo que es digno de análisis ese aspecto, de qué manera incide el compromiso personal del abogado en el desempeño de un resultado de una causa penal." (DPP2).

Bajo este imaginario, la participación del imputado en la construcción de la estrategia de defensa tiene

---

eso, de primera yo no quería, porque igual uno se pone nerviosa con esas cosas y no quería hacerme público. Entonces, igual tenía que hacerlo no más, porque mi mamá no podía, se ponía a llorar y al final no podía decir bien las cosas. Al final me tocaba a mí, y yo creo que igual harta gente lo vio de mejor manera po, diciéndolo uno. Y recordando la reunión con el Ministro de Interior y el rol de la madre en la reunión, comentaba "si no hubiese ido ella yo creo que no pasa nada, porque ahí vieron el verdadero dolor que había po. Y por fin ese ministro pudo ver más de cerca el caso y todo. Sentir un poco lo que estaba pasando, la pena, el problema, todo. Lo vivió un poco más de cerca. Y yo creo que se puso un poco más en el lugar de uno. Y por eso yo creo que, solamente por eso, quitó la LAT, porque si no hubiese visto... o me hubiese visto a mí.. o solamente al cristian.. no." (Familiar PPM)

[45] Para demostrar que esta forma intercultural de concebir el derecho de defensa está también presente en la DPP, podemos apreciar la siguiente declaración de un DPP con amplia experiencia en defensa penal mapuche: "..el ejemplo más clásico y que yo creo que son los que están más articulados, por lo que me ha tocado vivir a mí, es la [comunidad de] Temucuicui, tanto la Autónoma como la Tradicional. O sea, en ambos casos la estrategia de defensa se define con el longko. Evidentemente yo dialogo con el longko, pero él también le comunica todo eso a la comunidad, y los werkenes opinan, y van ayudando con la teoría del caso. O sea, me ha tocado imputados que derechamente me dicen, oye tenemos que ver esto y esto otro, "háblelo con mi longko, él va a decidir. O sea, que entrega su decisión, su realidad, a ámbitos comunitarios" (DPP2). Situaciones como las descritas por el abogado defensor público, son recurrentes también con los defensores privados, al punto de que en estos hacen parte de su habitus profesional.

una menor cabida, pero insistimos, está igualmente presente; nuestro afán es simplemente relevar los imaginarios y habitus que inciden en una mayor o menor incidencia del imputado y la comunidad. En nuestra conversación con el DPP, éste lo explicaba de la siguiente manera

> Primero, porque hay mayor distancia con el imputado comunero mapuche. Y segundo, que es una defensa netamente técnica, entonces el DPP está netamente basado en lo técnico. Y yo te diría que la gran mayoría de los casos se impone la visión del DPP, que incluso termina siendo la más adecuada porque lo logra convencer, a lo mejor, por ejemplo, de no declarar. Pero tampoco es que sea que... no sé po... qué se le prive al imputado de…'Quiero declarar, quiero decir q soy inocente y la cuestión'. Sí, pero no tienes ninguna prueba de participación, para que quieres declarar, te van a hacer preguntas el fiscal, te puede perjudicar. A lo mejor al principio sí quiere declarar pero después se da cuenta que no, que es mejor guardar silencio. (DPP2).

En relación al "estigma estatal", hemos constatado que el imaginario mapuche respecto de los DPP, alberga una cierta desconfianza por la dependencia institucional que existe, al ser parte de un organismo del Estado, y por la cantidad de trabajo excesiva que estos tienen. Un PPM nos graficaba este "estigma" de la siguiente manera:

> Suena como inconsecuente que un estado me meta preso y después al mismo tiempo me coloque un defensor público pa que me defienda (...) El DPP tiene como 50 imputados y lo único que viene esa hacer firmar, y el día del juicio o de una libertad recién echa un vistazo a la carpeta. Y segundo, un DPP no puede ir más allá porque es un defensor pagado por el estado. Por lo tanto nunca va a defender como corresponde. (PPM2)

Y en el mismo sentido otro PPM nos señalaba

> Con CIDSUR, para mí es como una familia... De mucha confianza… Que nosotros podemos decir la verdad... Esto fue así... Cómo lo hacemos. Pero con un DPP uno no puede confiarle eso... Uno le dice una cosa y puede pasar al fiscal... entonces los abogados DPP no tienen el compromiso con el imputado... Ellos defienden sus posturas personales y muchas veces colectivas como defensor público, pero en cambio los particulares se la juegan: uno, por su compromiso con la gente, y también porque ellos dependen de su capacidad defensiva para tener mayor gente que los acoja... [es] Su marketing (risas) (PPM1)

Esta cita toca un tema importante que no podemos abordar acá, pero que se relaciona con el prestigio que reporta la defensa de causas mapuche, y que estimamos, puede estar también funcionando como un capital social y profesional perseguido por los actores del campo.

Finalmente, esta última cita nos permite introducir el factor relativo a los DPV, que anunciamos como determinante de la mayor presencia de la "defensa del sur" en las defensas privadas. Tiene que ver con el conocimiento recíproco que a lo largo de los años se va gestando entre comunidades, imputados y abogados que por decisión propia y no un deber funcionario-laboral, defienden causas mapuche, lo que genera confianzas y respetos recíprocos entre imputado y abogado. Por ejemplo, un PPM nos señalaba

> … a [DPV4] y [DPV1], que estaban recién entrando como abogados, ellos se iniciaron con nosotros como abogados y defendiéndonos por la ley antiterrorista. Entonces por lo mismo yo siempre tuve mucha confianza con ellos, mucha confianza con la [DPV4], y el [DPV1] es uno de los abogados que yo entiendo que tiene mucho compromiso con nosotros, son abogados comprometidos. Nosotros, el abogado de Cidsur yo entiendo que son buenos abogados, pero la DPP son abogados que pueden ponerle mucha pachorra igual pero también es manipulado por el Estado, el Estado le marca la

cancha." (PPM1)

Y otro PPM nos relataba también la importancia del conocimiento de años en la confianza con que va construyéndose la defensa del sur "igual uno tiene más confianza po... Yo al DPV2 le tenía confianza porque lo conocía tiempo ya po."(PPM2)

La emergencia de la defensa del sur se explica tanto por el contexto de represión, por las creencias de los actores respecto del habitus judicial, y también, como hemos venido indicando, por la especificidad de los actores que la protagonizan: abogados, imputados y comunidades. Sin duda, son prácticas que van transformando las subjetividades y la forma de concebir el derecho de defensa. El espacio no impide ahondar en todas las cualidades de los actores que la hacen posible, pero quisiéramos dejar al menos apuntada ciertas especificidades del imputado mapuche, que explican la emergencia de esta praxis intercultural de defensa.

La especificidad del imputado mapuche y la acumulación de experiencias judiciales personales y/o comunitarias

En las diferentes entrevistas con imputados mapuche hemos podido constatar que, pese a la heterogeneidad natural de las personas y sus historias de vidas[46], existen elementos comunes que les caracterizan y los diferencian de quien se encuentra privado de libertad por causas ajenas al conflicto que mantiene el Estado con el Pueblo Mapuche. Estos rasgos característicos de los PPM apuntan a una profunda implicación en el estudio de la carpeta investigativa, de las normas legales invocadas, de aquellas que regulan su situación de prisión y el desarrollo de una identidad de presos políticos. De ese estudio legal autónomo, emerge un conocimiento o una "conciencia de derechos", fundamentada ya no sólo en la "memoria del despojo" sino en el propio texto normativo chileno, del que se apropian e incorporan en sus discursos y prácticas, en una articulación discursiva que convive con la negación de la legitimidad del derecho chileno en Wallmapu.

Todos los abogados entrevistados revelaron cómo los PPM solicitan a sus abogados defensores, sean públicos o privados, copias completas de las carpetas investigativas, de las leyes invocadas y de los reglamentos, los que son ingresados a la cárcel por los mismos abogados en las visitas profesionales a sus representados. También es habitual ver aparecer por la "quinta reja"[47] a los presos políticos mapuche con una carpeta, un cuaderno o una agenda bajo el brazo, donde llevan apuntes de aspectos relevantes de las causas o dudas que desean formularle al abogado, después del estudio autónomo de las normas y de los antecedentes en sus celdas. A diferencia de los presos comunes, los PPM estudian y se involucran en sus causas, preguntan a otros presos o a sus abogados lo que no entienden, proponen teorías del caso y medios de prueba, y en esa dinámica van paulatinamente desarrollando una "conciencia de derechos" que incorporan en su argumentario reivindicativo junto a la "memoria del despojo"[48].

---

[46] En efecto, existen hoy presos mapuche que han tenido una larga trayectoria dirigencial en la defensa del territorio, la tierra, las aguas y la autonomía, además de su trabajo en tareas agrícolas y agropecuarias; y a la vez, existen otros presos mapuche cuya vida ha estado menos centrada en el liderazgo de las reivindicaciones políticas y territoriales, y más en las labores propias de la vida mapuche en el campo y la comunidad, el cultivo de la tierra, la crianza de animales, la venta de sus productos, el aserramiento de madera, etc. Todos comparten un encarcelamiento que es producto de actos de protesta social mapuche, cuya faz delictiva es relevada por el sistema jurídico penal chileno criminalizándolos mediante la invocación de la LAT.

[47] Así se le denomina en el Centro de Cumplimiento Penitenciario de Temuco, al lugar que separa el espacio de visitas del abogado con los módulos de encarcelamiento. En él se mantiene la guardia de gendarmería encargada de llamar a los imputados solicitados por el abogado. Al "módulo de los comuneros", se comunica el gendarme encargado por radio, y a los minutos aparece el imputado mapuche por la quinta reja para sostener su entrevista con el abogado.

[48] Desde la perspectiva de un defensor penal público (DPP1), el contraste entre una PPM y un reo común se manifiesta así: los imputados comunes (...) no se leen ni siquiera la acusación, no saben cuántos años les están pidiendo, y lo único que les interesa es ver si negociaste algo para ver si van a salir o no. Van a ver la calle o no van a ver la calle, y si ver la calle significa decir que eres culpable de algo que no fue tan así, pero bueno (...) El PPM no po, quiere saber qué le imputan, quiere la carpeta investigativa, la lee, cuando vas a hablar con él tiene apuntes, tiene una teoría del caso distinta, se le ocurren formas de defensa, algunas buenas otras malas, implica estar todo el rato hablando con él. Tiene otros requerimientos, siente que el hecho de ser PPM lo lleva a tener que trabajar desde adentro también. Porque

Lo que sostenemos no se remite sólo a la habitual referencia a los parlamentos hispano-mapuche y chileno-mapuche, en los que se fundamenta la soberanía mapuche al sur del Bío Bío (Lastra: 2008); es una apropiación del discurso jurídico nacional contemporáneo, como el caso del Convenio 169 de la OIT, y en general, de la lógica jurídica vigente en el campo: "tendrían que fallar con apego a derecho" (PPM1).

La actitud del PPM al interior de prisión también es intencionadamente dirigida a diferenciarse de los presos comunes, con una clara conciencia del carácter político de su prisión. Esta diferenciación se traduce en un tratamiento respetuoso y distante con los gendarmes[49], en evitar incorporar los términos "caneros" en su lenguaje, y saber reclamar en términos "jurídicos" sus derechos, utilizando como medida presión extrema la huelga de hambre en aquellos casos en que la respuesta negativa a sus demandas es reiteradamente infundada[50].

Lo que venimos sosteniendo fluye de manera abrumadora del material acumulado en nuestros trabajos de campo, por razones de espacio sólo lo ejemplificaremos con dos diálogos que sostuvimos con PPM de la cárcel de Temuco, los que dan cuenta de estos procesos vividos al interior de la prisión: la progresiva conciencia de derechos en base a textos legales que convive con el desconocimiento del legitimidad al derecho estatal, su incorporación a la praxis y la diferenciación del preso común.

Uno de los pasajes relatado por un PPM (2), tiene lugar en agosto del año 2009, cuando recién llegado a prisión y ante la precariedad y parásitos del módulo en que estaban recluidos junto a presos comunes, los dos PPM imputados iniciaban la gestiones con Gendarmería para acceder al módulo de conducta, que entonces estaba siendo ocupado por violadores, narcotraficantes y condenados por violaciones a los Derechos Humanos. La primera respuesta de Gendarmería fue negativa, y al salir de la reunión uno de los gendarmes se burlaba diciendo "módulo de conducta querían los terroristas culiaos". Frente a ese trato, el PPM (2) nos relataba:

> Cuando nosotros llegamos, los pacos estaban acostumbrados a tratar así al resto de los internos, tratando mal, entonces nosotros cuando les hacíamos el paralé: 'no po, usted está pa cuidarme no pa pegarme, porque claro, incluso el convenio 169 y el decreto'. Entonces, cuando alguien le habla así manejando en el tema jurídico y dentro del reglamento, como que se incomodan, entonces les queda grande, me di cuenta que eso tipos no tenían manejo. Entonces el trato después empezó a ser diferente. (PPM2)

La "conciencia de derechos" incorporada a la praxis y el discurso de los PPM, se ve también ejemplificada en parte de un diálogo que tuvimos con dos PPM en la misma Cárcel de Temuco. Uno de ellos, nos describía su situación carcelaria en comparación con la de un preso común: "Tenimos ventajas y desventajas. Las ventajas es que estamos en un módulo aparte, estamos más cómodos, nos dejan ingresar alimentos y cosas

---

ellos saben que no van a ser el último PPM, entonces mientras están presos aprovechan de tratar de ganar instancias internas para el que siga. Entonces pelean el módulo comunero, pelean ciertos derechos, quieren hacer sus ceremonias mapuche, si no se las dan se plantan entre todos. Hay un cooperativismo entre todos los mapuche. Entonces es totalmente distinto, son tipos que están súper preparados"

[49] Por ejemplo, un ex PPM del "Caso por Asociación Ilícita a la CAM", nos relataba situaciones que dan cuenta del intercambio de conocimientos al interior de la prisión y de la actitud diferenciadora con los presos comunes "si tú conversabas con el gendarme de no hablarle con groserías, también tenerle un respeto al tipo, el gallo era un carcelero no le alcanzó la cabeza para estudiar otra cosa (...) cuando uno se cría en el campo y todo tiene una formación igual, la gente del lof es más respetuosa que la gente de la ciudad, entonces eso ayuda harto, tuve la ventaja de estar con lonkos y todo eso, por ejemplo José Cariqueo, que ahora igual se dio una voltereta pero en esa época el peñi estaba en su posición y era una persona que manejaba harto los códigos mapuche y respetuoso, entonces gendarmería igual va viendo que tú no eres un reo común, el tema es ese colocarle que tu estas por un cuestión política." (exPPM)

[50] En un diálogo entre un PPM y los gendarmes, con ocasión de las negociaciones para ganar el "módulo de comuneros imputados", el año 2016, el PPM le decía "Yo soy luchador afuera y aquí también lo voy a ser, y nosotros aquí vamos a luchar con lo que haya dentro de los límites legales, pero con respeto hacia ustedes, y téngalo claro. Lo último fue para conseguir el segundo módulo, fue que le dije al (...) cuando caímos presos el 2016, guagua que no llora no mama, así que téngalo claro, yo quiero que entienda que nosotros vamos a tener un diálogo ahora, todo este rato, diálogo, diálogo, pero vamos a terminar al cansancio. Y cuando se acabe la paciencia nosotros vamos a tomar otra coordinación y nos vamos a encontrar"

así; y también podemos ejercer la espiritualidad un poquito po, deporte igual... esas cositas nos benefician un poquito más.” (PPM3) Pero en la mitad de la explicación interrumpe otro PPM, “Pero es un derecho ganado po, está en el convenio 169, es un derecho” (PPM4), y el primero continuaba “... las visitas igual son de más horas...” (PPM3), y nuevamente el otro PPM tomaba la palabra “ni siquiera... no es un privilegio, es un derecho que está dentro de la ley, de la constitución, ni siquiera eso son capaz de respetar el gobierno.” (PPM4)

Frente a esta clara conciencia de derechos vs. privilegios, le preguntamos ¿Peñi, antes de estar preso tú sabías estos términos, hablar en estos términos, esto es un derecho no un privilegio, está en la constitución, sabías eso antes? y él nos señalaba “no, yo no tenía ni idea..” (PPM4) ¿Y de dónde sacas entonces esas palabras?, a lo que nos respondía como si fuese una obviedad “leyendo po, consiguiendo los artículos, la ley.. leyendo po... no teníamos ni idea de las pruebas, de las gravantes (sic), de esa cuestión que utilizan..”, y el primero complemeba “las agravantes, atenuantes…” (PPM3)

Son sólo algunos ejemplos de la especificidad de uno de los actores de la defensa del sur. No podemos abordar aquí el rol que juega la comunidad en la construcción de la estrategia jurídica misma, pero hemos citado a lo largo del trabajo algunos pasajes que evidencian cómo, muchas veces, decisiones fundamentales de la defensa ni siquiera son tomadas directamente de manera mancomunada por el abogado y el imputado, sino que éste último entrega decisiones a la autoridad de su comunidad que se encarga luego de comunicárselo al abogado. Tampoco podemos referir en profundidad la transformación del espacio de reclusión en un espacio de resistencia -huelgas-, subsistencia económica -orfebrería mapuche- y auto educación.

La especificidad del abogado, que no podremos desarrollar en este trabajo, se resume en una apertura epistémica y profesional que se manifiesta en una desjerarquización de la relación abogado-imputado, tradicionalmente marcada por la superioridad que resulta de la dominancia del saber jurídico específico; y en una concepción amplia de la privacidad y confidencialidad que caracteriza esta relación, en la que pasan a formar parte personas de la familia y la comunidad. La defensa del sur rompe estas polaridades estáticas, y tanto en cuestiones jurídicas como otras de tipo social, cultural o cotidianas, es posible apreciar una inversión de los roles de transmisión del conocimiento. Una imagen puede que lo resuma: en los pasillos de la cárcel de Temuco, entre la quinta reja y la oficina de entrevistas, es común ver sentado un defensor privado frente a dos PPM condenados, toma apuntes en las clases de mapudungun que le imparten quienes fueran sus representados.

CONCLUSIONES

En el contexto jurídico-político-social chileno, hostil al reconocimiento de la pluralidad cultural y de los derechos relacionados con ésta, hemos analizado las vías por las que la diferencia cultural se va introduciendo como un factor relevante a ser considerado en la administración de justicia. Aunque la presencia de dispositivos interculturales es amplia, la recepción jurisprudencial no lo es tanto. De la misma manera, el progresivo avance en el reconocimiento del Convenio 169 de la OIT no ha significado el desarrollo de discursos jurídicos que reconozcan la interculturalidad, tanto en los textos normativos como en las estrategias judiciales, lo que puede explicar la aún tibia presencia jurisprudencial.

Proponemos un nuevo enfoque para el examen de la recepción o no de interculturalidad en un campo jurídico determinado, que promueve diferentes niveles de análisis: por un lado, la evolución en los discursos jurídicos fundamentales -Constitución, leyes, sentencias, defensas penales-, y por otro, la praxis de los actores. Hemos podido apreciar cómo el pueblo mapuche ha ido progresivamente vehiculizando sus demandas por una justicia intercultural a través del discurso jurídico fundamentado en el Convenio 169 de la OIT, lo que tiene cierta acogida en la jurisprudencia de los tribunales. Esta presencia jurisprudencial del Convenio es mayor, en aquellas causas que no tienen una alta repercusión pública. En cambio, en las causas por LAT, su presencia es casi nula.

Sin embargo, en el otro nivel de análisis, la praxis de las defensas en las causas por LAT se caracteriza por una fuerte reconfiguración intercultural, que transcurre en la latencia de un discurso jurídico que aparentemente no cuestiona la monoculturalidad de los Derechos Humanos ni plantea defensas culturalistas como estrategia predominante. Tal estrategia es probablemente el resultado de la lectura que hacen los actores jurídicos y los imputados mapuche, del contexto jurídico con escasa presencia intercultural en materia de reconocimiento jurídico-político, que coincide con nuestro análisis. La evaluación que del campo jurídico hacen los actores fundamentales de la defensa -imputados, abogados y comunidad-, es producto de la acumulación de saberes experienciales y de una apertura epistémica, que permite alcanzar fines emancipatorios explotando la eficacia instrumental del discurso de los Derechos Humanos -debido proceso, presunción de inocencia-, relevando los elementos culturales y políticos de la defensa a una esfera que no es propiamente la de audiencia judicial. Es así que la paulatina invocación del Convenio 169 en los tribunales, estos últimos años, y la exigencia de su aplicación como demanda central del movimiento mapuche en el ámbito de los derechos intrapenitenciarios, tienen que ser considerado, en parte, como el producto de la acumulación de saberes emancipatorios en los PPM.

La emancipación, en la acción social situada, está definida por la obtención de la libertad mediante las herramientas del derecho estatal. La sede judicial, por las dinámicas que dominan el campo, no es el espacio para emprender una reconstrucción intercultural de los Derechos Humanos ni relevar aspectos culturales en una defensa. Esta idea de emancipación situada, difiere de aquella enunciada en el discurso teórico y político, incluso de las mismas organizaciones mapuche autonomistas, donde ésta se define como liberación de la ilegitimidad del estado y su derecho. El efecto en el funcionamiento del campo se traduce en una presencia escasa de defensas políticas y culturales, aunque sean éstas relevadas desde una academia crítica como ejemplos de pluralismo jurídico o de la incidencia del factor intercultural en la cultura jurídica nacional, y se evalúe desde este prisma el progreso del campo jurídico en ese sentido.

Todo ello es efectivo, pero queremos apuntar que la mayor presencia de defensas de connivencia, que explotan "el mito de los Derechos Humanos"[51] sin necesidad de una reconstrucción intercultural, es producto de una praxis intercultural, y es ahí donde verdaderamente está produciéndose la principal transformación del campo jurídico: en la emergencia de una defensa del sur. Ejercicio de una hermenéutica diatópica (Santos 2010) y producto de las relaciones con imputados y comunidades, esta defensa rompe, o morigera al menos, los códigos y la relación jerárquica que domina el derecho de defensa, entendido sobre la base del patrocinio de un experto en normas que define la estrategia jurídica. Por otra parte, los imputados mapuche se apropian y reconfiguran el discurso jurídico nacional en defensa de sus intereses, acumulando una conciencia de derechos fundados tanto en la memoria del despojo como en el texto normativo. Esta emergencia de una defensa del sur se caracteriza por la construcción mancomunada de la defensa penal, donde se privilegia la eficacia de cada acción de defensa en ámbitos diferenciados: dentro del proceso, prima la movilización de un discurso técnico monocultural, fuera del proceso, se despliegan estrategias de defensa cultural y política.

Sin duda uno de los mayores desafíos es saber cómo está "emergencia de una defensa del sur" se pueda transformar en "una emergencia de derechos desde el sur", una "legalidad cosmopolitita subalterna" (Santos Y Rodríguez-Garavito: 2007) cuya acción y pensamiento político puedan intervenir el conjunto de las problemáticas en relación con la convivencia intercultural en Wallmapu. Tal meta significa un salto cuántico fuera de los tribunales penales y de las "cárceles de la etnicidad" con el fin de alcanzar una "justicia integral" -vale decir histórica, transicional, redistributiva, colectiva y epistémica- donde las praxis interculturales y emancipatorias que hemos descritos y que muchas veces son invisibilizadas, sean a la basa del uso y producción alternativa de los derechos de nuevos sujetos colectivos.

---

[51] Stuart Sheingold (2004) en el ámbito interno norteamericano ha denominado como el "mito de los derechos" al poder simbólico que tiene el discurso de los derechos humanos, la creencia en la legitimidad de los derechos. El núcleo del mito de los derechos apunta a una perspectiva social que asume el paradigma legal para percibir y explicar gran parte de la interacción humana en términos de reglas, y de los derechos y obligaciones inherentes a ellas. Para un desarrollo de este concepto ver Scheingold (2004: 13 y ss.)

BIBLIOGRAFÍA

BENGOA, J. (2018). La formación del Estado y los Mapuche(s) o los Mapuche(s) y la formación del Estado Nacional en Chile. Anales de la Universidad de Chile, (13), pp. 17-38. doi:10.5354/0717-8883.2018.48994

BERHO, M.; CASTRO, P. y LE BONNIEC, F. (2016). "La Pericia Antropológica En La Araucanía De Chile. Entre Teorías Y Prácticas, 2003 - 2014." Antropologías Del Sur 16(3):107–126.

BERHO, M. y MARTÍNEZ, W. (2020). "ESTRATEGIAS, ARGUMENTOS, LÍMITES Y POTENCIALIDADES EN LA DEFENSA PENAL EN LA ARAUCANÍA MAPUCHE DE CHILE." Chungará (Arica) 52 (ahead): 0–0. https://doi.org/10.4067/S0717-73562020005000201.

BOCCARA, G. (2012). La interculturalidad como campo social. Cuadernos Interculturales, 10(18), 11–30.

BOURDIEU, P. (2000). "La Fuerza Del Derecho: Elementos Para Una Sociología Del Campo Jurídico." In La Fuerza Del Derecho, edited by Pierre Bourdieu and Gunther Teubner, 153–220. Santa Fe de Bogotá: Ediciones Uniandes, Instituto Pensar, Siglo del Hombre.

CAPELLA, J. R. (1999). Elementos de análisis jurídico, Trotta, Madrid.

CASANUEVA, F. (2002). Indios malos en tierras buenas: visión y concepción del mapuche según las elites chilenas, siglo XIX. En Arauco, matriz retórica de chile: símbolos, etnia y nación (291-325). Ediciones Abya-Yala

CARMONA, C. (2014). "Entrando Al Círculo: La Antropología Jurídica y La Posibilidad de Justicia Intercultural." In Los Puentes Entre La Antropología y El Derecho. Orientaciones Desde La Antropología Jurídica, edited by Milka Castro, 379–403. Santiago: Programa de Antropología Jurídica e Interculturalidad, Facultad de Derecho, Universidad de Chile.

CARNEVALI, R. (2007). "El Multiculturalismo: Un Desafío Para El Derecho Penal Moderno." Política Criminal: Revista Electrónica Semestral de Políticas Públicas En Materias Penales (3):1–28.

CORVALAN, C., SAAVEDRA, S., & LE BONNIEC, F. (2019). La defensa de personas mapuche en causas de alta complejidad. Revista 93, 52–55. Retrieved from http://www.dpp.cl/resources/descargas/revista93/2019-01-12/alegato_de_clausura.pdf Consultado en 9 octubre 2020

COUSO, J. (2013). "Mapuches y Derecho Penal." In Derecho y Pueblo Mapuche: Aportes Para La Discusión, edited by Helena Olea Rodríguez, 155–214. Santiago: Centro de Derechos Humanos UDP.

COUSO, J. y HILBINK, L. (2011). "From Quietism to Incipient Activism: The Institutional and Ideological Roots of Rights Adjudication in Chile." In Courts in Latin America, edited by Gretchen Helmke and Julio Ríos-Figueroa, 99–127. Cambridge: Cambridge University Press.

COMISIÓN DE VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO CON LOS PUEBLOS ORIGINARIOS (2003): Informe Final. Recuperado de https://bibliotecadigital.indh.cl/bitstream/handle/123456789/268/nuevo-trato-indigena.pdf?sequence=1&isAllowed=y Consultado el 9 octubre 2020

DUCE, M. (2018). "Una Aproximación Empírica Al Uso y Prácticas de La Prueba Pericial En El Proceso Penal Chileno a La Luz de Su Impacto En Los Errores Del Sistema." Política Criminal 13 (25): 42–103. https://doi.org/10.4067/S0718-33992018000100042.

FAUNDES-PEÑAFIEL, J.J. (2019). "Derecho Fundamental a La Identidad Cultural de Los Pueblos Indígenas: Un Nuevo Paradigma En La Defensa Penal Indígena En Chile Frente Al Estado de Derecho Hegemónico." Izquierdas, no. 45 (February): 51–78. https://doi.org/10.4067/S0718-50492019000100051.

FUENTE, C. y DE CEA, M. (2017). Reconocimiento débil: derechos de pueblos indígenas en Chile. Perfiles latinoamericanos, 25(49), 55-75. https://dx.doi.org/10.18504/pl2549-003-2017

FUENZALIDA, E. (2003). "La cultura jurídica chilena y sus transformaciones" Anuario de Filosofia Jurídica y Social – 2007, v.0, Nr.25, páginas 165-175.

GONZÁLEZ, C. (2016). "Hacia Un Modelo Organizacional Del Sistema de Justicia Criminal En Latinoamérica: La Influencia Del Management y Del Gerencialismo En Esta Reconfiguración." Nova Criminis: Visiones Criminológicas de La Justicia Penal, no. 11.

GONZÁLEZ, C. (2018). Gestión, Gerencialismo y Sistema Penal. Buenos Aires: Bdef.
Hilbink, Lisa. 2007. Judges Beyond Politics in Democracy and Dictatorship. Cambridge: Cambridge University Press.

HOUSSEIN, S. (2010): Cuatro diputados se suman a la huelga de hambre mapuche en la cárcel de Temuco. . En Diario U de Chile. Recuperado de http://radio.uchile.cl/2010/09/09/cuatro-diputados-se-suman-a-la-huelga-de-hambre-mapuche-en-la-carcel-de-temuco/ Consultado en 9 octubre 2020

LARSEN, P. B. (2016). La « nouvelle loi de la jungle » : développement, droits des peuples autochtones et Convention 169 de l'OIT en Amérique latine. Revue Internationale de Politique de Développement, 7(1). https://doi.org/10.4000/poldev.2467

LASTRA, J. A. (2018). Koyang, Tratados y Parlamentos en la tradición Mapuche. Estudios, (37). https://doi.org/10.15517/re.v0i37.35351

LE BONNIEC, F. (2008). "Crónica de Un Juicio Antiterrorista Contra Los Dirigentes Mapuche." In Luchas Indígenas y Trayectorias Poscoloniales, edited by Ángela Santamaría, Bastien Bosa, and Éric Wittersheim, 107–38. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

LE BONNIEC, F. (2009): Reconstrucción de la territorialidad Mapuche en el Chile contemporáneo**.** Un acercamiento necesario desde la historia y la etnografía. En Territorio y Territorialidad en contexto post-

colonial. Estado de Chile - Nación Mapuche. Pp 44-79. Recuperado de http://www.mapuche.info/mapuint/calbucura090500.pdf Consultado en 9 octubre 2020

LE BONNIEC, F. (2018). Juridicité autochtone et différence culturelle. Ethnologie Française, 169(1), 141. https://doi.org/10.3917/ethn.181.0141

LE BONNIEC, F. (2018). "Interrogantes En Torno a La Emergencia Del Peritaje Antropológico En Las Cortes de Justicia Del Sur de Chile." Pp. 117–130 in El orden cuestionado. Lecturas de antropología jurídica, edited by M. Carrasco and N. Luxardo. Buenos Aires: UNSAM Edita.

LILLO, R. (2010). "El Convenio 169 de la OIT y la defensa penal de indígenas". Defensorías Regionales. Minuta Regional N° 1, abril.

MARSHALL, E. (1917), Los araucanos frente al derecho penal. Tesis, Escuela de Derecho, Universidad de Chile. Concepción: Imprenta y encuadernación Moderna.

MELLA, E. y LE BONNIEC, F. (2006). "Cartas Pehuenches (2002-2005), Presentación." Anales de Desclasificación 1 (2): 399–417.

MODOLELL, J. L. (2007). "Breves Consideraciones Sobre La Posible Responsabilidad De Sujetos Pertenecientes a Grupos Culturalmente Diferenciados (Casos Del Indígena y Costumbres De Origen Afroamericano)." In Derecho Penal y Pluralidad Cultural. Anuario de Derecho Penal 2006, edited by José Hurtado Pozo, 273–86. Lima: Fondo Editorial de la Pontifica Universidad Católica de Perú.

MUÑOZ NAVARRO, A (2008). La nación en el discurso de la derecha Un análisis ideológico del debate parlamentario chileno. En Signo y Pensamiento XXVII (53)

PAYAS, G. y LE BONNIEC, F. (2019). "El Dilema Lengua/Cultura En La Práctica Actual de La Interpretación de Tribunales En La Araucanía." In Las Lenguas Indígenas En Los Tribunales de América Latina: Interpretación, Mediación y Justicia (Siglos XVI-XXI), edited by Caroline Cunill and Luis Miguel Glave Testino, 251–72. Bogotá: Instituto Nacional Colombiano de Antropología e Historia.

PEDERNERA, J. (1941), El derecho penal araucano. Memoria de grado, Escuela de derecho universidad de Chile. Santiago: Imprenta Senda.

PINTO, J. (2003): La formación del Estado y la nacion, y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión. Santiago de Chile Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos. 2º edición.

PODER JUDICIAL (2020) Protocolo de acceso a la justicia de grupos vulnerables, Santiago, 2020.

POU, F. (2011). "Justicia Constitucional y Protección de Derechos En América Latina: El Debate Sobre La Regionalización Del Activismo." In El Derecho En América Latina. Un Mapa Para El Pensamiento Jurídico Del Siglo XXI, edited by César Rodríguez, 231–50. Buenos Aires: Siglo XXI.

RENTELN, A. D. (2004). The Cultural Defense. New York: Oxford University Press.

ROYO, M. (2015). Derecho Penal e interculturalidad como manifestación del principio de igualdad. Política Criminal, 10(19), 362–389. https://doi.org/10.4067/S0718-33992015000100012

SANTOS, B. (1998). La globalización del Derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación, ILSA Universidad Nacional de Colombia, Bogotá (traducido por César Rodríguez Garavito).

SANTOS, B. (2006). La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes. En Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social. Buenos Aires: CLACSO

SANTOS, B. (2010). Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO. Prometeo Libros.

SANTOS, B. y RODRÍGUEZ-GARAVITO, C. (eds) (2007). El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita. Barcelona: Anthropos.

SHEINGOLD, S. (2004). The politics of rights. Lawyers, public policy, and political change, University of Michigan, Michigan, 2a edición.

SOLIS, O. (2003). Crimen, Derecho penal y sociedad mapuche prereduccional. Santiago: LexisNexis.

VERGÉS, J. (2008). Estrategia judicial en los procesos políticos, Anagrama, Barcelona (trad. María Teresa López Pardina).

VILLAVICENCIO MIRANDA, L. (2014). Minorías étnico-culturales y derechos de las mujeres. Revista de Ciencia Política (Santiago), 34(3), 605–621. https://doi.org/10.4067/S0718-090X2014000300005

VILLEGAS, M. (2018). Tratamiento jurisprudencial del terrorismo en Chile (1984-2016). Política criminal, 13(25), pp. 501-547. Recuperado de https://dx.doi.org/10.4067/S0718-33992018000100501

WEBER, M. (2008). Economía y sociedad, Fondo de la cultura económica, México (trad. José Medina, Juan Roura Parelle, Eduardo García Máynes y José Ferrater Mora).

YRIGOYEN, R. (2011). El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. En El derecho en América Latina: Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI (139-160.). Siglo XXI.

Entrevistas

Entrevista a Magistrada del Juzgado de Garantía de Temuco (Jueza 1), realizada en Temuco el 27 de enero de 2020
Entrevista a Defensor Penal Público (DPP1), realizada en Temuco el 08 de noviembre de 2019
Entrevista a Defensor Penal Público (DPP2), realizada en Temuco los días 01 y 07 de noviembre de 2019
Entrevista a Defensor Penal Privado (DPV1), realizada en Temuco los días 04 y 28 de noviembre de 2019
Entrevista a Defensor Penal Privado (DPV1), realizada en Temuco los días 04 y 28 de noviembre de 2019
Entrevista a Defensor Penal Privado (DPV2), realizada en Temuco el día 07 de noviembre de 2018
Entrevista a Defensor Penal Privado (DPV3), realizada en Temuco el día 14 de noviembre de 2019
Entrevista a ex Preso Político Mapuche (exPPM), realizada en Temuco los días 25 de octubre y 18 de noviembre de 2019
Entrevista a Preso Político Mapuche (PPM1), realizada en Temuco los días 19, 20 y 25 de noviembre de 2019

Entrevista a Preso Político Mapuche (PPM2), realizada en Temuco el día 25 de noviembre de 2019
Entrevista a Preso Político Mapuche (PPM3), realizada en Temuco los días 21, 30 y 31 de octubre de 2019
Entrevista a Preso Político Mapuche (PPM4), realizada en Temuco los días 21, 30 y 31 de octubre de 2019
Entrevista a Familiar de Preso Político Mapuche (Familiar PPM), realizada en Temuco el día 31 de octubre

BIODATA

Fabien LE BONNIEC: Doctor en Antropología Social y Etnología en la Escuela de Alto Estudio en Ciencias Sociales (EHESS. París) y en Historia Mención Etno-historia en la Universidad de Chile. Es docente en el Departamento de Antropología e investigador titular del Núcleo de Investigación en Estudios Interétnicos e Interculturales de la Universidad Católica de Temuco. Participa al Centro de Investigación y Defensa Sur (Cid-sur) como director de la unidad de estudios. Desarrolla actualmente investigaciones relacionadas con el campo jurídico chileno el contexto de interculturalidad y las relaciones que mantienen el pueblo mapuche con el derecho estatal, cruzando etnografía con análisis sociolegal. Ha trabajado también sobre la problemática de territorialidades diferenciadas en el contexto centro-sur de Chile y ha desarrollado diversas pericias antropológicas para tribunales. Participó de la elaboración del Protocolo de atención a usuarios y usuarias Mapuche de los Juzgados y Tribunales de la Macrorregión Sur (PAU-MAPU) www.pau-mapu.cl.

Cristopher CORVALÁN RIVERA: Abogado por la Universidad de Valparaíso de Chile, Magíster en Estudios Avanzados en Derechos Humanos por la Universidad Carlos III de Madrid, y actualmente doctorando del mismo programa en la misma casa de estudios. Se ha desempeñado como docente en la Escuela de Trabajo Social en la Universidad Autónoma de Temuco. Es abogado y miembro de la Unidad de Estudios del Centro de Investigación y Defensa Sur. Actualmente desarrolla una investigación doctoral centrada en el uso simbólico del derecho en el campo jurídico del Wallmapu.



ARTÍCULOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 26, n.º 93 (abril-junio), 2021, pp. 65-86
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Derecho indígena al territorio. Argumentos para una Tesis decolonial[1]

Indigenous right to territory. Arguments for a decolonial thesis

Cristóbal BALBONTIN-GALLO
https://orcid.org/0000-0001-6604-2957
cbalbonting@gmail.com
Universidad Austral de Chile. Chile

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.4629467

RESUMEN

El presente artículo practica una genealogía de los dos conceptos jurídicos dominantes en la relación normativa a la tierra: el derecho de propiedad y el territorio como elemento del Estado, a fin de argumentar la necesidad de una tesis decolonial que de cuenta debidamente del estatuto normativo de la relación de los indígenas con la tierra como derecho al territorio a partir del caso del pueblo Mapuche. En dicho contexto, el propósito es también diagnosticar el estado del arte en la conceptualización jurídica decolonial de este derecho tanto en el Derecho internacional como en los sistemas jurídicos de Latinoamérica.

Palabras clave: Decolonialidad, interculturalidad, territorio, historia, propiedad.

ABSTRACT

This article practices a genealogy of the two dominant legal concepts in the normative relationship to land: the right to property and territory as an element of the State, in order to argue the need for a decolonial thesis that gives due account to the normative status of the relationship of indigenous people with land as a right to territory, starting with the case of the Mapuche people. In this context, the purpose is also to diagnose the state of the art in the conceptualization of this right both in international law and in Latin American legal systems.

Keywords: Decoloniality, interculturality, territory, history, property.

Recibido: 08-11-2020 ● **Aceptado:** 20-01-2021

[1] El presente artículo se enmarca en la ejecución del proyecto de investigación Fondecyt Nº11190725: "El pueblo mapuche y el conflicto en torno a los recursos naturales. Una perspectiva desde la teoría del reconocimiento." Deseo agradecer la colaboración de los asistentes de investigación Francisca Moya, Pía Hicks y Astrid Montenegro cuyo aporte ha sido determinante para la elaboración de este artículo.



INTRODUCCIÓN

La tierra. La posición del hombre en la tierra. Nuestra posición, antes que su posesión, antes de cualquier predicado normativo o de valor, revela que nuestra sola presencia es la de un viviente cuyo Ser depende de la positividad del cuerpo sobre la firmeza de la Tierra. "El pensamiento que se posiciona y piensa el reposo sobre le cual toma posición (…). La identidad del ser se sostiene según una experiencia profunda y fundamental que es también la experiencia del fundamento en tanto fundamento, de lo profundo y de la fundación. Este reposo, es una experiencia del ser en tanto ser, es la experiencia ontológica de la firmeza de la tierra" (Levinas: 1993, pp.149-150). Este bello pasaje de Emmanuel Levinas contenido en la recopilación de textos *Dieu, la mort et le temps* nos revela cómo –antes de estar arrojados a ser en el mundo según el exhorto heideggeriano contenido en *Ser y tiempo*– somos indígenas de la tierra.

No obstante lo anterior, la relación vital de este ser que es impensable sin su nexo a la tierra, ha estado encubierta por la historia de una relación normativa a la tierra que Rousseau fue el primero en denunciar a través de un pasaje extraordinario: "El primero que, habiendo cerrado un terreno, se precipita a decir : Esto es *mío,* y encuentra gente suficientemente ingenua para creerlo, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Que de crímenes, de guerras, de asesinatos, de miserias y horrores se habría ahorrado el género humano si aquel, borrando la demarcación del terreno, hubiese gritado a sus semejantes : absténganse de escuchar a este impostor ; vosotros estáis perdidos, si olvidáis que los frutos son de todos, y que la tierra no le pertenece a nadie" (Rousseau: 1987, p.59). Este pasaje –que no es cualquier pasaje– abre en 1755 un nuevo capitulo del pensamiento: el romanticismo (Löwy: 2009).

Sin embargo, esta recuperación del sentido de la tierra en Rousseau –y por extensión en el romanticismo– al no advertir la situación histórica y cultural particular en que se inserta el derecho de propiedad, y con ello el divorcio natural que se busca denunciar, recae en la misma abstracción que se busca evacuar. En efecto, cualquier examen de una relación a la tierra debe hacerse cargo de la genealogía de dicho estatuto normativo. Nuestro propósito en el presente artículo es practicar dicha genealogía con el fin de advertir cómo las dos formas estatutarias más importantes en el mundo en la relación a la tierra: el derecho de propiedad y el territorio como elemento del Estado soberano, corresponden sólo a cierto tipo de sociedad, hundiendo en el ocultamiento la experiencia normativa que otros tipos de sociedades hacen de la tierra, como es caso del los Mapuches, pueblo indígena ancestral de la zona sur transandina de Chile y Argentina. A partir de este caso es posible esgrimir un derecho indígena al territorio natural circundante dotado de características estatutarias enteramente propias que no son reductibles a categorías normativas logo céntricas como lo son el derecho de propiedad o el territorio como elemento del Estado soberano. De conformidad a ello, nuestro propósito es argumentar entorno a la pertinencia como a los límites de una tesis decolonial en la relación normativa a la tierra.

BREVE GENEALOGIA DEL DERECHO PROPIEDAD Y DEL TERRITORIO COMO ESTATUTOS NORMATIVOS UNIVERSALES EN LA RELACIÓN A LA TIERRA

El carácter absolutista e individual que caracteriza el derecho de propiedad sobre una cosa no surge *ex nihilo*. Ella responde a un historia bien precisa y particular que tiene su génesis en Roma. Ya en el mito fundacional de la ciudad eterna, Rómulo divide Roma en 30 porciones iguales que se distribuye en 30 curias. Cada porción o dominio (*dominus*, que en latín precede a la expresión *proprietas*) será asignada a cada labriego que como jefe de familia (*pater*) que administrará soberanamente para formar una *hereditas.* De esta forma los futuros patricios tendrán una posición asimilable a la de la soberanía de una Estado sobre las cosas y persones (*patria potestas manus*) que forma parte de la familia romana. Precisamente el dominio toma del *domus* su nombre como esfera de poder domestico que estaba sometida al *pater familias*. De cierta forma, el mito fundacional de Roma es también el mito fundacional de la propiedad privada, con la distribución *pro indiviso* como forma de primera propiedad privada en la monarquía latina (Capogrossi Colognesi: 1988,

pp.187ss). Solo con posterioridad este poder asociado a la persona se irá diferenciando para ser considerado un estatuto jurídico sobre las cosas (*in re*) a través un procedimiento formulario que permitirá hacer efectivo este poder (*mancipatio*) y que se adquiere ante el pretor. Esta evolución esta unida a la evolución de las instituciones en Roma, y ella a su vez con los cambios que sufre la sociedad romana; desde la predominancia de la familia en el periodo arcaico de la monarquía romana a la importancia creciente que van adquiriendo las instituciones públicas en Roma así como los procedimientos sacramentales necesarios para asentar el derecho (*en iure Quiritum*).

El término de *dominus* en el *ius civile* romano sólo aparece de forma tardía en Roma, concretamente hacia finales de la República, en un momento en que ya es posible distinguir la abstracción progresiva del derecho de propiedad (Schulz: 2000, p.67) como su tratamiento unitario que se logrará expresar conceptualmente más tarde en Bartolo de Sasoferrato en su comentario al Digesto 41, 2, 17, 1: "*Quid ergo est dominium? Est ius de re corporali perfecte disponendi nisi lex prohibeatur*" (Bartolo: 1520, p.92rb). Ello permitirá superar el tratamiento diferenciado que hacían los juristas latinos de los atributos del dominio como estatutos autónomos: *ius utendi, ius fruendi y ius abutendi* (Dicielli: 1980; Scialuga: 1928). Con el desarrollo progresivo de la *civitas* romana producto de la expansión imperial de Roma, el estatuto de la propiedad -que el *ius civile* reconocía sólo a las ciudadanos romanos-, comienza a aplicarse a favor de todos los habitantes de Roma desde el año 212 d.c. con la *constitutio antoniniana* de Caracalla, produciendo una mutación del dominio hacia un estatuto territorial. Será sin embargo Justiniano, concretamente en el Digesto, quien consolidará unitariamente el concepto de propiedad (*propietas*) que expresa la plena potestad de un hombre sobre una cosa (*re in potestas*) (D'Ors: 1997, pp.186 y ss).

Con la caída de Roma la propiedad no desaparece, sino que se transforma para articular las relaciones políticas de vasallaje que caracterizarán a la Edad Media. Es la propiedad inmueble y la posibilidad de su desmembramiento, lo que permite articular las relaciones entre el señor feudal -que se caracteriza por su poder sobre el feudo- y el vasallo que recibe el beneficio sobre una porción del latifundio a cambio de su lealtad y servicio personal. Este giro político de la propiedad se vio posibilitado por las instituciones romanas del *colonato* y la *enfiteusis* que comienzan a desarrollarse desde el siglo I d.c. y que permitieron el asentamiento de los barbaros en el imperio a cambio de su lealtad. Será asimismo esta aptitud al desmembramiento de la propiedad lo que permitirá ir asentando el poder de los monarcas y príncipes a partir del siglo XIII al recuperar como autoridad (*dominium regis*) el dominio eminente (*ius eminens*) sobre las tierras sobre las cuales podría otorgar derechos de uso y explotación. Como se puede advertir los cambios de equilibro político se articulan a través del concepto de derecho de propiedad, del mismo modo que el derecho de propiedad se va transformando como consecuencia de los cambios de las relaciones de poder.

El ascenso económico de la burguesía y del artesanado hacia finales de la alta Edad Media, implican primero con la reforma protestante, luego la primera revolución industrial y finalmente la revolución francesa, la eliminación de los privilegios estamentarios sobre la tierra y el fin del régimen feudal en virtud de los nuevos términos de producción capitalista. El Código Civil francés de 1804 y su estatuto unitario reforzado del derecho de propiedad como derecho subjetivo en función de un derecho abstracto, buscó consolidar este derecho como esfera de voluntad sobre una cosa que operará como límite a favor del individuo frente a la acción del Estado como del resto de la sociedad, con los rasgos de absoluto, exclusivo y perpetuo con que se caracterizará el derecho de propiedad y que se resume en la conocida formula: "*À l'état la souveraineté, au citoyen la propriété*" (Baudry-Lacantiere: 1905, p.124).

La cuestión social que surge el siglo XIX en torno a la distribución de la riqueza producida como resultado de la división social del trabajo y los nuevos términos de producción capitalista, implican revisar el carácter absoluto que no puede ir en oposición a la sociedad (Von Ihering: 1978, p.252). Esta conquista y reequilibro del derecho de propiedad resulta de luchas sociales y políticas, lo que se reflejará en la conquista socialista que será la función social del derecho propiedad y que se incorporará a la constitucionalización del derecho de propiedad en el siglo XX.

Esta digresión en torno a la genealogía del derecho de propiedad nos permite advertir de qué forma el concepto del derecho subjetivo de propiedad que el *ius naturalismo* presenta como consubstancial a la persona humana en su pretensión universal, corresponde a la situación cultural de la sociedad europea y está marcado -en cada una de sus transformaciones históricas- por circunstancias concretas de carácter económico, social, político e incluso religioso, que rodean a una sociedad y que le imponen un sello en su relación a la tierra. Con la conquista de ultra mar, la colonización y luego la globalización del capitalismo, experiencias todas en las cuales el derecho de propiedad ha servido de vehículo, el derecho de propiedad alcanzará un estatus mundial.

Pero, adicionalmente, es necesario advertir cómo, de un punto de vista histórico, el derecho de propiedad debe ser comprendido como una relación de poder. Ya sea del hombre en relación a la naturaleza, ya sea como forma de inmunidad del individuo frente al Estado, ya sea como forma de dominación entre hombres, como forma de adhesión a un gobierno o como forma de imposición de los términos de producción sobre factores de producción, la conceptualización del derecho de propiedad en cada época identifica un punto de equilibrio en las relaciones de poder en el contexto de una sociedad determinada. Más precisamente, en el derecho de propiedad consolida y asegura una posición de dominación y una correlativa posición de sumisión al interior de una sociedad determinada. Desde este punto de vista, el derecho de propiedad es relación de poder[2].

Esta determinación histórica también puede decirse de la otra forma de estatuto normativo en la relación con la tierra, ya no desde un punto de vista subjetivo, sino desde un punto de vista objetivo, que es el territorio como elemento del Estado.

En efecto, tanto para Carre de Malberg (1998), Jellinek (2000) como para Leon Duguit (1901), el territorio aparece como un elemento sobre le cual el Estado ejerce su soberanía. Por ejemplo, para Jellinek "La tierra sobre la que se levanta la comunidad Estado, considerada desde su aspecto jurídico, significa el espacio en que el poder del Estado puede desenvolver su actividad específica, o sea la del poder público. En este sentido jurídico la tierra se denomina territorio." (Jellinek: 2000, p.385). De este modo las decisiones que adopte un Estado se plasman sobre un territorio nacional delimitado por fronteras que se extienden al suelo, subsuelo, espacio aéreo y marítimo (eventualmente el espacio exterior) que constituyen el límite material de la acción efectiva del Estado. De este modo, el territorio como objeto está a disposición de un sujeto, el Estado. Y, como elemento, el territorio es un elemento constitutivo de la existencia del Estado. Como competencia, el Estado ejerce en el territorio jurisdicción estatal, del mismo modo que marca el espacio donde las normas jurídicas dictadas por el Estado deben cumplirse.

De lo anterior resalta que esta concepción normativa de la tierra está dominada por una cartografía cartesiana que se abstrae de los términos cualitativos de la relación a la tierra en beneficio de una consideración cuantitativa. Esta abstracción *more geométrico* de la tierra no es la única característica del territorio como elemento estatal. En lo fundamental ella no concibe el sujeto (Estado) en función del territorio, sino al territorio en función del Estado. (Otro tanto puede decirse de la "población" como elemento de la teoría moderna del Estado). Cuestión que también está marcada por una relación de poder. Esta subordinación funcional al Estado, y concretamente al poder del Estado, no es accidental, sino que obedece –al igual que en el derecho de propiedad- al contexto cultural que rodea la genealogía histórica de la construcción de la soberanía del Estado como elemento principal del Estado moderno.

En efecto, ella encuentra conceptualmente su origen en el Renacimiento, y más concretamente en la experiencia concreta de los conflictos intestinos que enfrentaron a los distintos principados en la península itálica como resultado de la descomposición y fragmentación del poder político. Es esta circunstancia histórica la que motiva indirectamente a Maquiavelo a prefigurar en 1513 la doctrina moderna de la soberanía del Estado en *El príncipe*. Descomposición que también estaba influenciada por circunstancias económicas como

---

[2] Consecuentemente, el derecho de propiedad subsiste en la medida que se preservan las condiciones de posibilidad de esta forma de poder.

es el auge de la burguesía comerciante que comienza a rivalizar con el poder de los principies y de la nobleza. Una situación similar de descomposición social y conflicto es la que encuentra en Inglaterra bajo el gobierno de Oliver Cromwell, situación histórica que está a la base del *Leviathan* de Thomas Hobbes. En ambos casos el problema político fundamental se traduce en la necesidad de restaurar el orden público y la seguridad, para lo cual es necesario asegurar el carácter absoluto del poder del Estado. Esta construcción del poder absoluto no sólo pasa por una cuestión de hecho, sino también por una cuestión teórica que se afianza con Jean Bodin y su conceptualización de la soberanía en los *Seis libros de la República* (1576) a través de la doctrina racional del poder que se expresa a través de la ley como vehículo, y en la legislación como atributo. De este modo, la soberanía ya no se asocia con la persona del monarca, sino que con la institución del Estado, obra racional y racionalisante. Rousseau en el *Contrato social* (1762) no modificará los términos de esta potencia superlativa sino las coordenadas, al reconducir la soberanía al pueblo en un esfuerzo por legitimar democráticamente su ejercicio en el contexto de desaparición de los estamentos sociales del *ancien régime* y el auge conceptual de la Nación, que acontece con la revolución francesa como consecuencia de la revolución industrial y su trasfondo transformador de los términos de producción. La conceptualización abstracta del territorio como elemento del Estado es, de este modo, funcional a esta nueva doctrina del poder soberano que surge en el contexto de las transformaciones sociales, económicas y políticas que se producen en un momento determinado de la historia europea y que se proyectan al mundo republicano en los nacientes Estados independientes de América, y luego en Asia, Oceanía y África.

Esta larga digresión en torno a la historia del derecho de propiedad como derecho subjetivo y del territorio como elemento del Estado, en tanto derecho objetivo, resulta necesaria para comprender como el estatuto normativo que proyectan en la relación a la tierra esta fundamentalmente determinado por un contexto cultural e histórico propio al devenir de una cierta sociedad que determinan el origen como la esfera de validez de este Derecho. Immanuel Wallerstein lo expresa con lucidez: “Los sistemas históricos derivan su estabilidad del hecho que la mayoría de las personas que se hayan en ellos consideran su situación social como natural y permanente, si no eterna. Para ello, es muy fácil considerar el tiempo y el espacio como constantes, como lo teorizó Kant” (Wallerstein: 1997, p.3). De modo que la objetividad científica, como la neutralidad valorativa de la ciencia, ya presupone una valorización -ella es en si misma un “valor”- que es relativa, a su vez, a lo que Nietzsche llama una “jerarquía de valores” implícito a un sistema social histórico (Nietzsche: 1996).

Se trata pues de una cuestión mayor. Esto nos lleva a cuestionar las categorías jurídicas propias tanto a la tradición continental como al *Common law* que no logran dar cabida a otros estatutos normativos que tienen su origen y validez de la experiencia de la tierra en otros contextos culturales (Salas Astraín: 2020). “El tiempo y el espacio son los parámetros obvios de nuestra existencia. Hacen parte de los primeros conceptos que aprende un niño. Sin embargo, por iletrada que sea una persona, estará en posibilidad de identificar el tiempo y el espacio en el que vive, y usualmente los tiempos en que los otros viven” (Wallerstein: 1997, p.3). Se trata de una oposición de lo que Henri Bergson (1889) llamó *le temps des horloges et le temps vécu* (por extension a lo que podríamos agregar *l’espace vécu*), para enseguida demostrar que el valor abstracto de la métrica temporal universal responde a realidad situada: la del mecanicismo occidental, que no ostenta -en consecuencia- de ninguna superioridad frente a otras vivencias del tiempo y el espacio. ¡De hecho, ella misma es reconducible en su origen a una vivencia concreta del espacio y el tiempo!

En este contexto, la función normativa que juega la tierra para los Mapuches es un caso ejemplar.

LA EXPERIENCIA NORMATIVA DE LA TIERRA PARA EL PUEBLO MAPUCHE

Tal como lo exponen Pablo Mancilla, Manuela Royo y Miguel Melin en su texto precursor *Cartografía cultural del Wallmapu. Elementos para descolonizar el mapa en territorio mapuche* (2019), en el caso del pueblo Mapuche (Mapu: tierra, Che: gente) su sola autodenominación da cuenta de un pueblo que se piensa a partir de su inserción en la tierra. Esta relación privilegiada a la tierra en tanto fuente de vida (Leff : 2018) y

de sentido cultural se declina para los mapuches en una forma gramatical y semántica. En efecto, la tierra se divide entre distintas dimensiones para los mapuches que están relacionadas. El *Nagmapu* es el plano territorial donde se desarrolla la vida cotidiana del mapuche. Sin embargo, se articula con este plano cotidiano el *Wenumapu*, que es el plano espiritual en el cual interactúa las personas que pueden acceder a esta dimensión de trascendencia de las fuerzas espirituales como el *püllü am* o *newen* que, a pesar de ser espirituales, encuentran su vía de acceso a partir de los elementos naturales de la tierra. Por otra parte también en el plano de relación al entorno natural se encuentra el *Minchemapu* o mundo subterráneo o del subsuelo. Cada uno de estos mundos también tiene un predicado de valor asociado al Bien, el Mal o ambos. Asimismo, estas distintas acepciones y funciones de la tierra (*mapu*) se relacionan y articulan entre sí de una forma que no son enteramente separables.

La cultura y la tierra son pues para los Mapuches inseparables, de tal manera que esta relación con la naturaleza tiene eficacia ética, política, económica y social sobre la sociedad mapuche. En concreto, la vida (*mögen*) que se expresa en los elementos naturales (*ixofillmögen*) como *Ngen (fuerzas espirituales):* el monte (*Mawida*), el pantano (*Mallin, Hualve*), montañas (*Mawizantu*), cerros (*Wigkul*), ríos (*Lëwfu*), tienen a la vez un significado simbólico y cumplen una función normativa precisa al interior de la cultura mapuche. Así por ejemplo el *Mallin* es a la vez un pantano y simbólicamente “el lugar del Mal”. Otro tanto ocurre con el “cerro que habla” (*zugukey ta wigkul*). Del mismo modo, las distintas aves (*Wera Wen Werken*) cumplen una función anunciadora, portando presagios y vaticinios de distinto valor, en una suerte de narrativa natural. Así por ejemplo, “el *keltewe* es considerado benéfico, pues ayuda en la vigilancia de las casas anunciando la llegada de personas extrañas al lugar; por otro lado se considera también que anuncia la muerte del jefe de familia, cuando vuela en círculos sobre su casa y luego se encamina hacia el cementerio” (Villagran et al.: 1999, p.605). O, en términos más generales, el mito “que narra el conflicto entre las serpientes *kaykay* y *trengtreng*, dueña de las aguas y de la tierra. Este mito es central en la cultura mapuche y explica el origen de las generaciones mapuches y la procedencia de los linajes que tienen nombres de peces” (Villagran *et ali* : 1999, p.604). Es probablemente por este motivo que el estatuto normativo mapuche (*Azmapu*) no solo rige las relaciones entre las personas sino también con la naturaleza.

Cada uno de estos elementos de la naturaleza que forma parte del territorio concreto de cada comunidad mapuche cumple una función estructurante en el sistema social, incluso a nivel de organización política en comunidades de distinta extensión (*Lof*, *Rewe*, *Ayllarewe*), de tal forma que la cultura mapuche encuentra su eficacia simbólica en la interacción con un entorno natural preciso y singular. Así, desde la perspectiva de la sabiduría mapuche (*Mapuche kimün*) su territorio natural opera como fundamento de su existencia. Desde este punto de vista la eficacia simbólica de la naturaleza circundante en la cultura mapuche también ostenta una eficacia ontológica. Se “es” mapuche a partir de esta interacción con su territorio. De modo que va del Ser como de su propio ser mapuche la conservación de esta posibilidad de interacción con el entorno natural. Aristóteles no se equivoca cuando afirma que “el Ser se dice de múltiples maneras” (τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς) (Met.VII.1028a10), siendo esta manera mapuche de decir “el Ser” irreductible. En consecuencia, en la conservación de esta relación con el entorno está en juego el Ser mapuche.

Es por esto motivo que Mancilla *et ali.* (2019) afirman que el territorio natural sirve de base a una ontogénesis del pueblo mapuche, en que los referentes naturales son a la vez referentes simbólicos que cumplen un rol de referente donde se indexa la memoria y la narrativa oral mapuche al margen de la historiografía, con la función clave que ello cumple para la constitución de su identidad y la reproducción de este sistema social. De tal forma que no solo la identidad colectiva de una comunidad, sino que el proceso de formación de la identidad personal de cada mapuche está situada espacialmente en un entorno preciso donde interactúa lo natural en lo social, y lo social en lo natural (*Mapu ta inche*). Que la identidad individual sea indisociable de la identidad colectiva es una evidencia lingüística, ya que el pronombre personal en primera persona singular “yo” está unido al pronombre en primera persona “plural”: *Inche*, que traducido literalmente a la lengua castellana significa “yo-nosotros”.

EL DERECHO INDIGENA AL TERRITORIO

Esta breve digresión a través de la cultura mapuche nos permite advertir con claridad como los estatutos jurídicos tradicionales que contemplan nuestra relación normativa a la Tierra (el derecho de propiedad y el territorio como elemento del Estado) mantienen en la opacidad una forma de relación del ser humano con la tierra que no logra expresarse adecuadamente en la categoría del derecho de propiedad ni en sus atributos, como tampoco a través la conceptualización objetiva de la tierra como elemento del Estado. ¿Cómo podría tener cabida la función simbólica que cumple el canto del *Keltewe* al volar en el atributo de uso, goce o disposición propio del derecho de dominio?

Ahora bien, lo anterior no implica que en la relación normativa del mapuche con el entorno natural circundante no exista una relación de poder. Sino más bien que la gramática del poder se declina de forma enteramente distinta al relato normativo de origen eurocéntrico. Dicho de otra forma, estos vectores de poder se conjugan de diferente forma que en el derecho de propiedad. El poder no se limita a una forma de ejercicio unilateral en tanto forma de dominación sobre la naturaleza, sino en la forma de fuerzas que interactúan entre si. En este sentido no solo la sociedad mapuche obra sobre la naturaleza, sino que las fuerzas de la naturaleza actúan también como forma de poder sobre la sociedad mapuche. Dicho de otro modo, las formas de poder que circulan al interior de la sociedad mapuche operan a través de la mediación simbólica de las fuerzas naturales circundantes.

En lo que importa, la identidad mapuche depende de esta experiencia fundamental de la tierra, experiencia al interior de la cual cada mapuche encuentra su valor individual como su dignidad personal. Así por ejemplo, "el valor e identidad de la *Machi* (curandera) es indisociable del *Menoko* o humedal sagrado que le sirve de reservorio de plantas medicinales" (Balbontin-Gallo: 2019, p.412). Ello implica que consagrar jurídicamente el derecho a la identidad de los pueblos indígenas es una formula vacía sino se protege su derecho al territorio como contexto material donde la cultura encuentra su eficacia simbólica.

Sin embargo, consagrar jurídicamente el derecho indígena al territorio implica dar cabida a una categoría jurídica que no proviene del universo de experiencia occidental, sino de una forma de vida ajena al logo centrismo. Es decir, ello implica darle cabida a un sistema heteronormativo[3] al sistema jurídico positivo, que proviene de una experiencia de una normatividad otra para un sistema jurídico que se abre a una heterogeneidad histórica-estructural, en palabras de Quijano (2000).

Es decir, ello no puede sino implicar una cosa: descolonizar el Derecho.

Desde ya en este programa se advierte, por de pronto, que el mismo derecho indígena al territorio ostenta una singularidad que no es asimilable a la distinción dogmática de derecho subjetivo y derecho objetivo. En efecto, el derecho subjetivo al territorio es indisociable de la dimensión cultural objetiva del territorio que constituye el contexto que le da validez y efectividad. De este punto de vista, el derecho al territorio se confunde con el Derecho del territorio. Del mismo modo, el derecho indígena al territorio no es asimilable a la distinción dogmática entre derecho real y personal. No sólo la naturaleza no es susceptible de ser constituida como objeto de un derecho. Ella es un elemento que constituye un presupuesto a toda relación objetiva. Sino que, además, la relación al entorno es indisociable de la mediación social. Del mismo modo que la relación personal esta medida por la naturaleza material, lo que hace caduca estas distinciones del "Derecho de Bienes" provenientes de las ciencias jurídicas.

---

[3] Platón llamó *heterotes,* en el diálogo el *Sofista o del Ser,* al Ser que provoca la multiplicidad, la existencia, el aparecer y la apariencia, ese que se divorcia del "ser-en-sí", se fuga, y provoca la diseminación de los entes (Ferreira González: 2018, p.108).

RECEPCIÓN DEL DERECHO INDIGENA AL TERRITORIO EN EL DERECHO INTERNACIONAL

Hasta ahora los tratados internacionales de derechos humanos no han sido generosos al momento de cautelar el derecho indígena al territorio. Uno de los pocos tratados internacionales que avanza con más claridad en este sentido es el Convenio Nº169 de la OIT sobre Pueblos indígenas y Tribales en Países Independientes. Su artículo 13 en particular establece que los gobiernos deberán respetar la importancia que para los indígenas revisten los valores espirituales y la cultura en su relación con los territorios. Del mismo modo, el Convenio Nº 169 contempla, en sus artículos 7º Nº 1 y 6 Nº 1 letra a), el derecho de los pueblos indígenas a participar en la formación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptible de afectarlos directamente, así como la obligación de los gobiernos de consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarlos directamente. De forma más marginal el artículo 27 del Pacto de Derechos Civiles y Políticos señala que en los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural.

Sin reparar mayormente en el Pacto de Derechos Civiles y Políticos, los artículos 7º Nº 1 y 6 Nº 1 letra a) del Convenio Nº 169 tienen la dificultad de ser una fórmula genérica que se refiere al derecho a consulta que podría dar cabida a la consideración del territorio, pero no lo protege este derecho explícitamente. En su lugar, el artículo 13, a pesar de mencionar la importancia que tiene el territorio para los indígenas, lo hace solo en términos enunciativos y no en términos prescriptivos propios a un derecho. A pesar de estas dificultades la Corte Interamericana de Derechos Humanos ha sido vanguardista al sostener una interpretación amplia, a través de sus sentencias, que progresivamente ha dado cabida al derecho al territorio. A pesar de que la jurisprudencia internacional constituye una fuente auxiliar de Derecho, de acuerdo al artículo 38 del Estatuto de la Corte Internacional de Justicia, es este sentido o alcance el que resulta determinante para ir configurando el derecho indígena al territorio.

En concreto, la Corte Interamericana de Derechos Humanos, en el caso de la comunidad Mayagana (Sumo) Awas Tingni vs. Nicargua, por sentencia de 31 de agosto de 2001, comenzó a realizar un tímido pero aun equivocó acercamiento a la especificidad del derecho indígena al territorio, al conceptualizarlo aún bajo la egida del derecho de propiedad, al estimar en su considerando Nº151 que: "Como producto de la costumbre, la posesión de la tierra debería bastar para que las comunidades indígenas que carezcan de un título real sobre la propiedad de la tierra obtengan el reconocimiento oficial de dicha propiedad y el consiguiente registro, "

Sin embargo, cuatro años más tarde, por sentencia de 15 de junio de 2005, en el caso Comunidad Moiwana Vs. Suriname, sentencia de 15 de junio de 2005, la Corte Interamericana de Derechos Humanos reconoce por primera vez con caracteres analíticos propios un derecho al territorio al señalar en el considerando Nº131 : "Sin embargo, esta Corte ha sostenido que, en el caso de comunidades indígenas que han ocupado sus tierras ancestrales de acuerdo con sus prácticas consuetudinarias –pero que carecen de un título formal de propiedad– la posesión de la tierra debería bastar para que obtengan el reconocimiento oficial de dicha propiedad y el consiguiente registro. La Corte llegó a esa conclusión considerando los lazos únicos y duraderos que unen a las comunidades indígenas con su territorio ancestral. La estrecha relación que los indígenas mantienen con la tierra debe de ser reconocida y comprendida como la base fundamental de sus culturas, su vida espiritual, su integridad y su supervivencia económica. Para tales pueblos, su nexo comunal con el territorio ancestral no es meramente una cuestión de posesión y producción, sino un elemento material y espiritual del que deben gozar plenamente, inclusive para preservar su legado cultural y transmitirlo a las generaciones futuras." No obstante, a pesar del avance, este pronunciamiento esta aún sujeto a dos dificultades: 1) Introduce una distinción entre elemento material y espiritual, en circunstancias que ambos están implicados e interrelacionados mutuamente de forma que su distinción es artificial. 2) Omite precisar

que esta no es una relación "positiva" con la tierra, sino que es una interacción con un medio ambiente que conforma un sistema. La interacción con cada uno de sus elementos es tan importante como con el "todo", que es más que la suma de las partes. Esta concepción sistémica no se logra aún expresar conceptualmente a nuestro juicio.

En el caso emblemático de la comunidad indígena Makye Axa vs. Paraguay, de 17 de junio de 2005, la Corte refleja su reflexión en la siguiente consideración: "130. El Convenio No. 169 de la OIT contiene diversas disposiciones que guardan relación con el derecho a la propiedad comunal de las comunidades indígenas que se examina en este caso, disposiciones que pueden ilustrar sobre el contenido y alcance del artículo 21 de la Convención Americana. El Estado ratificó e incorporó el referido Convenio No. 169 a su derecho interno mediante la Ley No. 234/93." En seguida el siguiente considerando: "131. Haciendo uso de los criterios señalados, este Tribunal ha resaltado que la estrecha relación que los indígenas mantienen con la tierra debe de ser reconocida y comprendida como la base fundamental de su cultura, vida espiritual, integridad, supervivencia económica y su preservación y transmisión a las generaciones futura." El pronunciamiento de la Corte comienza con un retroceso, al referirse a la propiedad comunal en la relación a la tierra, con lo cual retoma su posición de 2001. No obstante, menciona que la estrechez de este lazo ostenta una relevancia espiritual. En seguida la consideración Nº135 constituye un genuino avance al tematizar por primera vez la identidad cultural indígena en su nexo constitutivo con la relación estrecha a una territorio natural: "La cultura de los miembros de las comunidades indígenas corresponde a una forma de vida particular de ser, ver y actuar en el mundo, constituido a partir de su estrecha relación con sus territorios tradicionales y los recursos que allí se encuentran, no sólo por ser estos su principal medio de subsistencia, sino además porque constituyen un elemento integrante de su cosmovisión, religiosidad y, por ende, de su identidad cultural." El problema subsiste, no obstante, al tematizar el vinculo a la naturaleza en tanto "recurso" y luego, en el considerando Nº137 como "recursos naturales" lo que explica que la corte sigue utilizando un léxico logo céntrico que tematiza la naturaleza a partir de su disposición, y se priva la Corte de tematizar en su especificidad la relación de un pueblo indígena con el medioambiente circundante.

Un año más tarde, por sentencia de 29 de marzo de 2006, la Corte Interamericana en el caso de la Comunidad Indígena Sawhoyamaxa vs. Paraguay, el considerando Nº128 señala, en lo que importa: "De lo anterior se concluye que: 1) la posesión tradicional de los indígenas sobre sus tierras tiene efectos equivalentes al título de pleno dominio que otorga el Estado; 2) la posesión tradicional otorga a los indígenas el derecho a exigir el reconocimiento oficial de propiedad y su registro; 3) los miembros de los pueblos indígenas que por causas ajenas a su voluntad han salido o perdido la posesión de sus tierras tradicionales mantienen el derecho de propiedad sobre las mismas, aún a falta de título legal, salvo cuando las tierras hayan sido legítimamente trasladas a terceros de buena fe; y 4) los miembros de los pueblos indígenas que involuntariamente han perdido la posesión de sus tierras, y éstas han sido trasladas legítimamente a terceros inocentes, tienen el derecho de recuperarlas o a obtener otras tierras de igual extensión y calidad. Consecuentemente, la posesión no es un requisito que condicione la existencia del derecho a la recuperación de las tierras indígenas. El presente caso se encuadra dentro del último supuesto." Se trata, de nuestro punto de vista, un retroceso al posicionarse bajo la egida del estatuto jurídico de la propiedad para comprender la posesión tradicional de los indígenas sobre la tierra. Es importante precisar que la demanda indígena por la restitución de tierras, sin dudas relevante, no es idéntica ni coincide necesariamente con una intensidad de relación mucho más leve y difusa como es el derecho al territorio, distinto además a la tenencia con animo de señor y dueño que caracteriza la posesión. Esta segunda institución, con su elaboración dogmática logocéntrica, es totalmente distinta del esfuerzo de construcción del derecho a un territorio de proveniencia decolonial.

En la sentencia del 28 de noviembre de 2007, correspondiente al Caso del Pueblo Saramaka vs. Surinam, las consideraciones de los numerales 94, 95 y 96 son un avance en los siguientes términos: "94. Asimismo, el Comité de Derechos Humanos ha analizado las obligaciones de los Estados Parte del PIDCP, incluido

Surinam, bajo el artículo 27 de dicho instrumento y notó que "no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en comunidad con los demás miembros de su grupo, a gozar de su propia cultura, [la cual] podrá consistir en un modo de vida que está fuertemente asociado con el territorio y el uso de sus recursos naturales. Esto podría ser particularmente cierto de los miembros de comunidades indígenas que constituyen una minoría. 95. El análisis anterior sustenta una interpretación del artículo 21 de la Convención Americana al grado de exigir el derecho de los integrantes de los pueblos indígenas y tribales a que determinen y gocen, libremente, de su propio desarrollo social, cultural y económico, el cual incluye el derecho a gozar de la particular relación espiritual con el territorio que han usado y ocupado tradicionalmente. Por ello, en el presente caso, el derecho a la propiedad protegido conforme al artículo 21 de la Convención Americana, e interpretado a la luz de los derechos reconocidos en los artículos 1 en común y 27 del PIDCP, los cuales no podrán ser restringidos al interpretar la Convención Americana en el presente caso, confiere a los integrantes del pueblo Saramaka el derecho al goce de su propiedad de conformidad con su tradición comunitaria. 96. Aplicando el criterio mencionado en el presente caso, la Corte, por lo tanto, concluye que los miembros del pueblo Saramaka conforman una comunidad tribal protegida por el derecho internacional de los derechos humanos que garantiza el derecho al territorio comunal que han usado y ocupado tradicionalmente, derivado del uso y ocupación, de larga data, de la tierra y de los recursos necesarios para su subsistencia física y cultural y, asimismo, que el Estado tiene la obligación de adoptar medidas especiales para reconocer, respetar, proteger y garantizar a los integrantes del pueblo Saramaka el derecho de propiedad comunal respecto de dicho territorio." Al respecto cabe señalar que la Corte mantiene las ambigüedades, pues a pesar de referirse al "territorio usado y ocupado tradicionalmente", sigue entendiéndolo en términos de aprovechamiento de recursos asimilando la relación al territorio a los atributos del derecho de propiedad (uso, goce y disposición) o con los modos originarios de adquirir el dominio (ocupación, accesión, prescripción).

Otro tanto ocurre con la sentencia de 24 de agosto de 2010, en el caso Comunidad Indígena Xákmók Kásek vs. Paraguay, en que en sus considerandos 85 y siguientes la Corte realiza un avance al realizar una distinción entre posesión y territorio, señalando que "la estrecha relación que los indígenas mantienen con la tierra debe de ser reconocida y comprendida como la base fundamental de sus culturas, su vida espiritual, su integridad y su supervivencia económica. Para las comunidades indígenas la relación con la tierra no es meramente una cuestión de posesión y producción sino un elemento material y espiritual del que deben gozar plenamente, inclusive para preservar su legado cultural y transmitirlo a las generaciones futuras." Sin embargo, a pesar de practicar una distinción analítica entre ambos conceptos, la Corte es escueta al momento al momento de tematizar la complejidad de los elementos que integran esta relación con el territorio como su articulación.

Un caso emblemático en este último sentido es la sentencia del 27 de junio de 2012, que aborda el caso del pueblo Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador, que mantiene las ambigüedades en sus consideraciones Nºs 145, 244 y 217 en relación al derecho al territorio: "145. El artículo 21 de la Convención Americana [que establece el derecho de propiedad como derecho humano] protege la vinculación estrecha que los pueblos indígenas guardan con sus tierras, así como con los recursos naturales de los territorios ancestrales y los elementos incorporales que se desprendan de ellos. Entre los pueblos indígenas existe una tradición comunitaria sobre una forma comunal de la propiedad colectiva de la tierra, en el sentido de que la pertenencia de ésta no se centra en un individuo sino en el grupo y su comunidad. Estas nociones del dominio y de la posesión sobre las tierras no necesariamente corresponden a la concepción clásica de propiedad, pero merecen igual protección del artículo 21 de la Convención Americana. Desconocer las versiones específicas del derecho al uso y goce de los bienes, dadas por la cultura, usos, costumbres y creencias de cada pueblo, equivaldría a sostener que sólo existe una forma de usar y disponer de los bienes, lo que a su vez significaría hacer ilusoria la protección de tal disposición para millones de personas." Enseguida el considerando número 271 señala que: "217. La Corte considera que el derecho a la identidad cultural es un derecho fundamental y de naturaleza colectiva de las comunidades indígenas, que debe ser respetado en una sociedad multicultural,

pluralista y democrática. Esto implica la obligación de los Estados de garantizar a los pueblos indígenas que sean debidamente consultados sobre asuntos que inciden o pueden incidir en su vida cultural y social, de acuerdo con sus valores, usos, costumbres y formas de organización." Como se puede advertir, el considerando Nº145 aún se refiere a la propiedad colectiva sobre la tierra en la misma reflexión en que señala que se protege la vinculación estrecha que los pueblos indígenas guardan con sus tierras, así como con los recursos naturales de los territorios ancestrales. Lo problema radica en que se asimila el aprovechamiento de los recursos naturales -siguiendo el modelo relacional del derecho de propiedad y su atributo de disposición material- en la relación "estrecha" con la naturaleza, para enseguida reconducir el derecho al territorio a un estatuto común bajo el modelo de la propiedad colectiva. Esto último nos parece equivoco al no distinguir cualitativamente este vínculo estrecho que implica el territorio indígena y asimilarlo al derecho de propiedad, aún si esta propiedad es colectiva. No obstante, el considerando Nº 217 de la sentencia menciona expresamente el derecho a la identidad cultural como un derecho fundamental, lo que constituye un avance a pesar de que no reflexiona sobre el soporte material en el territorio a partir del cual se estructura la identidad cultural.

En el caso Pueblos Indígenas Kuna de Madungandí y Emberá de Bayano y sus miembros c. Panamá, resuelto por sentencia de 14 de octubre 2014, se puede advertir una radicalización en las ambigüedades categoriales que se mencionaron previamente. Los considerandos Nos 111, 112, 113 y 117 reflexionan específicamente sobre el asunto. A pesar de asimilar la relación a la tierra a la noción de dominio y posesión, la Corte logra advertir que "no necesariamente corresponden a la concepción clásica de propiedad", lo que implica que, a pesar del esfuerzo analítico, la Corte sigue atrapada en una categoría normativa universal abstracta al momento de pensar la relación indígena a la tierra. Sin embargo, y a pesar de insistir en el léxico dominical sobre la naturaleza, al referirse a ella a propósito de los recursos naturales, se hace referencia a la conexión entre el territorio "que han usado tradicionalmente los pueblos indígenas y tribales y que son necesarios para su supervivencia física y cultural, así como el desarrollo y continuidad de su cosmovisión", siendo preciso protegerla para garantizar que puedan continuar viviendo su modo de vida tradicional y que su identidad cultural.

La sentencia del 8 de octubre de 2015, en el caso de la Comunidad Garífuna de Punta Piedra y sus miembros c. Honduras, sostiene en sus considerandos 166, 167 y 172 referencias explicitas al derecho al territorio. Se trata de un pronunciamiento que constituye un avance al tematizar de forma precisa la relación estrecha de la vinculación indígena con la tierra como "base fundamental de sus culturas, su vida espiritual, su integridad y su sistema económico. Para las comunidades indígenas la relación con la tierra no es meramente una cuestión de posesión y producción, sino un elemento material y espiritual del que deben gozar plenamente, inclusive para preservar su legado cultural y transmitirlo a las generaciones futuras". Elevado a fundamento, esta dimensión material del territorio al conjunto de las instituciones culturales, sociales y económicas indígenas evita hipostasiar o abstraer la relación económica fuera de la cultura a través del derecho de propiedad, respetando la inserción de la posesión en la cultura como sistema social. A pesar de que el pronunciamiento de la Corte recae en la mención de la relación a la naturaleza como referida a "recursos naturales", la sentencia menciona expresamente que "La cultura de los miembros de las comunidades indígenas corresponde a una forma de vida particular de ser, ver y actuar en el mundo, constituido a partir de su estrecha relación con sus tierras tradicionales y recursos naturales, no sólo por ser estos su principal medio de subsistencia, sino además porque constituyen un elemento integrante de su cosmovisión, religiosidad y, por ende, de su identidad cultura."

La sentencia del 25 de noviembre de 2015, caso Pueblos Kaliña y Lokono c. Surinam, los considerandos 134, 149, 150, 151, 152, 173, 181 y 203 se refieren a la relación singular de los indígenas con la tierra. Específicamente la consideración número 134 retrocede frete a la reflexión sostenida hasta ahora para referirse al uso de la tierra: "134. Al respecto, en el caso del Pueblo Saramaka la Corte determinó que el marco legal del Estado de Surinam "meramente le otorga[ba] a los integrantes del pueblo […] un privilegio

para usar la tierra, el cual no le garantiza[ba] el derecho de controlar efectivamente y ser propietarios de su territorio sin ningún tipo de interferencia externa [… Por tanto,] [a] fin de obtener [un] título, el territorio que los miembros de [los] pueblo[s] […] han usado y ocupado tradicionalmente debe ser primero demarcado y delimitado, a través de consultas realizadas con dicho pueblo y con los pueblos vecinos.” Sin embargo, el considerando número 150 señala oportunamente que “la base espiritual y material de la identidad de los pueblos indígenas se sustenta principalmente en su relación única con sus tierras tradicionales.” De esta forma tematiza formas de relación que no son típicamente los atributos abstractos tradicionales del dominio, al singularizar en su descripción las prácticas concretas de relación a la tierra. “Algunas formas de expresión de esta relación podrían incluir el uso o presencia tradicional, a través de lazos espirituales o ceremoniales; asentamientos o cultivos esporádicos; caza, pesca o recolección estacional o nómada; uso de recursos naturales ligados a sus costumbres, y cualquier otro elemento característico de su cultura.” Y luego precisa en el considerando Nº151 el caso específico de los pueblos Kaliña y Lokono, agregando que su territorio tradicional se manifiesta en actividades específicas vinculadas a su relación intrínseca con el río Marowijne, siendo este un elemento fundamental de su identidad cultural que se expresa en la posibilidad de poder atracar sus botes, lavarse, pescar y bañarse en él.

Por su parte la sentencia de 5 de febreo de 2018, por medio del cual la Corte se hace cargo del caso del pueblo indígena Xucuru y sus miembros vs. Brasil, aborda el problema de la propiedad de las tierras ancestrales. En ella se señala en el considerando 119 lo siguiente: “119. Asimismo, la Corte ha establecido que, en atención al principio de seguridad jurídica, es necesario materializar los derechos territoriales de los pueblos indígenas a través de la adopción de medidas legislativas y administrativas necesarias para crear un mecanismo efectivo de delimitación, demarcación y titulación, que reconozca tales derechos en la práctica. Lo anterior, considerando que el reconocimiento de los derechos de propiedad colectiva indígena debe garantizarse a través del otorgamiento de un título de propiedad formal, u otra forma similar de reconocimiento estatal, que otorgue seguridad jurídica a la tenencia indígena de la tierra frente a la acción de terceros o de los agentes del propio Estado. Un reconocimiento meramente abstracto o jurídico de las tierras, territorios o recursos indígenas carece de sentido si no se establece, delimita y demarca físicamente la propiedad. Al mismo tiempo, esta demarcación y titulación debe traducirse en el efectivo uso y goce pacífico de la propiedad colectiva.” Sin perjuicio de que la Corte menciona el reconocimiento al territorio y la importancia de garantizarle seguridad jurídica a los indígenas a través de un mecanismo de demarcación, equívocamente, de nuestro punto de vista, la Corte asimila esa demarcación a la delimitación del derecho de propiedad, generando una opacidad en la interacción con el territorio en beneficio del estatuto de la propiedad como modelo a seguir para comprender la relación normativa a la tierra. En síntesis, la Corte no logra hacer enteramente suyo el léxico decolonial para aprehender las particularidades propias del estrato normativo del derecho al territorio.

Finalmente, la última sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos que hace referencia al derecho indígena al territorio, es de 6 de febrero de 2020, y corresponde al caso comunidades indígenas miembros de la asociación lhaka honhat (nuestra tierra) vs. Argentina. En ella se señala en los considerandos 98, 249 y 250 lo siguiente: “98. Con base en lo anteriormente dicho, es relevante recordar que el Estado debe asegurar la propiedad efectiva de los pueblos indígenas y, por tanto, debe: a.- deslindar las tierras indígenas de otras y otorgar título colectivo de las tierras a las comunidades; b.-abstenerse de realizar actos que puedan llevar a que los agentes del propio Estado, o terceros que actúen con su aquiescencia o su tolerancia, afecten la existencia, el valor, el uso o el goce de su territorio, y c.- a su vez, garantizar el derecho de los pueblos indígenas de controlar y usar efectivamente su territorio y recursos naturales, así como de ser propietarios de su territorio sin ningún tipo de interferencia externa de terceros.” Enseguida menciona el considerando número 249. “Sobre el particular, es pertinente tener en consideración que el Comité DESC expresó que: La fuerte dimensión colectiva de la vida cultural de los pueblos indígenas es indispensable para su existencia, bienestar y desarrollo integral, y comprende el derecho a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado o de otra forma utilizado o adquirido. Hay que respetar y proteger los valores culturales

y los derechos de los pueblos indígenas asociados a sus tierras ancestrales y a su relación con la naturaleza, a fin de evitar la degradación de su peculiar estilo de vida, incluidos los medios de subsistencia, la pérdida de recursos naturales y, en última instancia, su identidad cultural. Por lo tanto, los Estados partes deben tomar medidas para reconocer y proteger los derechos de los pueblos indígenas a poseer, explotar, controlar y utilizar sus tierras, territorios y recursos comunales y, en los casos en que se hubieren ocupado o utilizado de otro modo esas tierras o territorios sin su consentimiento libre e informado, adoptar medidas para que les sean devueltos." Agrega el considerando número 250, "Por otra parte, es importante destacar que el manejo por parte de las comunidades indígenas de los recursos existentes en sus territorios debe entenderse, al menos en términos apriorísticos, favorable a la preservación del ambiente. Esta Corte ha considerado que: los pueblos indígenas, por lo general, pueden desempeñar un rol relevante en la conservación de la naturaleza, dado que ciertos usos tradicionales conllevan prácticas de sustentabilidad y se consideran fundamentales para la eficacia de las estrategias de conservación. Por ello, el respeto de los derechos de los pueblos indígenas, puede redundar positivamente en la conservación del medioambiente. Por lo expuesto, el derecho de estas comunidades y las normas internacionales de medio ambiente deben comprenderse como derechos complementarios y no excluyentes. Es claro, en ese sentido, el Principio 22 de la Declaración de Río, que señala que "las poblaciones indígenas y sus comunidades, […] desempeñan un papel fundamental en la ordenación del medio ambiente y en el desarrollo debido a sus conocimientos y prácticas tradicionales. Los Estados deberían reconocer y apoyar debidamente su identidad, cultura e intereses y hacer posible su participación efectiva en el logro del desarrollo sostenible." Sin perjuicio de que la sentencia precisa la importancia de "respetar y proteger los valores culturales y los derechos de los pueblos indígenas asociados a sus tierras ancestrales" y que realiza la distinción entre tierras, territorios y recursos, lo objetable es que la Corte sigue reflexionando en general a partir del modelo del derecho de propiedad, insistiendo en considerara la interacción con la naturaleza de acuerdo a la léxico dominical de los recursos naturales, destacando la importancia del "control" efectivo sobre el territorio (considerando 249), lo que proyecta un haz político sobre la cuestión territorial que no es menos valioso para la consideración del derecho al territorio, pero que cae fuera del argumento que se intenta avanzar por nuestra parte. Cabe, no obstante, destacar que el considerando 250 reafirma la importancia del vínculo entre el respeto a la identidad y su nexo con el cuidado del medioambiente del cual depende esta identidad cultural a través de la Declaración de Río, lo que implica un avance en la conceptualización material de la identidad indígena por parte de la Corte, tal como remata la Corte en el considerando 252: "La Corte, a su vez, ha tenido oportunidad de apreciar circunstancias que mostraron que "el vínculo de los miembros de una comunidad con sus territorios" resulta "fundamental e inescindible para su supervivencia (…) cultural."

Por último, resulta no menos importante mencionar algunas apreciaciones que han hecho los informes del Relator Especial de la ONU, sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas. Si bien estas declaraciones como fuentes de *Soft Law* tienen un valor más bien indicativo en materia de derecho internacional, tiene el valor de ir orientando la sensibilidad normativa en relación al estándar normativo que se exige a los Estados partes de las Naciones Unidas en su relación a los pueblos indígenas. En lo que importa, hay ciertos pasajes donde los informes del Relator Especial son especialmente lucidos en relación a los precedentes jurisprudenciales revisados con anterioridad con respecto al derecho al territorio.

En efecto, el informe de 2003, Sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas en su visita a Chile, el relator Rodolfo Stavenhagen menciona, en síntesis, en relación al pueblo mapuche en Chile y su situación en relación a su territorio, que la introducción del monocultivo forestal de especies exóticas como el pino y el eucaliptus ha producido efectos negativos sobre el medio ambiente local, lo que agregado a la fumigación aérea afecta la salud de los indígenas, agregando "afecta no solamente la economía alimenticia sino también la medicina herbolaria tradicional, la vida espiritual y el tejido social y cultural de las comunidades." Agregando que: "El reclamo por la preservación de la identidad cultural ha sido

presentado al Relator Especial por los pueblos indígenas y sus autoridades. En todas las regiones visitadas. El pueblo atacameño lamenta la pérdida de su lengua, como resultado de la obligada "chilenización" a la que fue sometido después de la guerra del pacífico. También los representantes del pueblo quechua reclaman la pérdida de su identidad. En la zona metropolitana de Santiago, pero también en las ciudades como Calama, Iquique, Temuco y otras, el cambio cultural en el proceso de migración urbana es resentido no solamente por los viejos sino por un número creciente de profesionales, intelectuales e indígenas jóvenes quienes insisten en la preservación y recuperación de sus identidades culturales (…)" precisando entre sus consideraciones que "tanto en la ley como en la práctica deberán las comunidades indígenas y en el acceso privilegiado a los recursos acuíferos y marítimos que necesitan tradicionalmente para su propia subsistencia por encima de intereses comerciales y económicos privados." Agrega el informe del relator, por extensión, que "en las áreas indígenas, y particularmente en la región mapuche deben constituirse comunas indígenas que permitan la plena participación de los indígenas en la toma de decisiones y autogestión de sus asuntos locales." (Stavenhagen: 2003).

El mismo año, en su misión a México, el Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, señaló su recomendación de que "las comunidades indígenas deberán participar en el manejo, administración y control de las áreas naturales protegidas en sus territorios o regiones, tomando en cuenta los ordenamientos ecológicos comunitarios" (2003b). Si bien el problema de la gestión y administración no es nuestro propósito en el presente artículo, resulta particularmente interesante la mención novedosa de que los Estados consideren el "ordenamiento ecológico" de las comunidades indígenas.

Por otra parte, el informe de 2018 del Relator Especial de la ONU, sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, realiza una distinción analítica adecuada, a nuestro juicio, entre recursos naturales, territorio y posesión de la tierra, precisando que "para los pueblos indígenas, la mayoría de esos y otros derechos humanos se disfrutan colectivamente como muestra de la relación especial con sus tierras, territorios y recursos naturales tradicionales, la cual constituye la base de su identidad colectiva y de su supervivencia física, económica y cultural." Agregando que "la falta de garantía de los derechos sobre la tierra constituye la causa principal de las violaciones de los derechos de los pueblos indígenas." (Informe relatora especial sobre los derechos de los pueblos indígenas: 2018).

RECEPCIÓN DEL DERECHO AL TERRITORIO EN LAS CONSTITUCIONES LATINOAMERICANAS

En Latinoamérica existen pocas legislaciones nacionales que hayan recogido de forma expresa y específica a nivel constitucional el derecho indígena al territorio, privilegiando en general la mención al derecho a la identidad y su cultura propia.

En el caso de la Carta Fundamental de la República de Ecuador, el artículo 57 reconoce una serie de derechos colectivos a los indígenas, entre los cuales se menciona el derecho a "mantener, desarrollar y fortalecer libremente su identidad, sentido de pertenencia, tradiciones ancestrales y formas de organización social." Y el derecho a "mantener la posesión de las tierras y territorios ancestrales y obtener su adjudicación gratuita." Por su parte el artículo 60 de la misma Constitución señala que "los pueblos ancestrales, indígenas, afro ecuatorianos y montubios podrán constituir circunscripciones territoriales para la preservación de su cultura."

Por su parte, la sección tercera de la Constitución de Guatemala reconoce el "derecho a la identidad cultural, en el sentido de que Guatemala está formada por diversos grupos étnicos, por lo que el Estado reconoce, respeta y promueve sus formas de vida."

Los Estados Unidos de México se reconocen en su Constitución "como una nación pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas (Artículo 2)," definiendo a los pueblos indígenas como "aquellos que forman una unidad social, económica y cultural asentadas en un territorio y que reconocen

autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres." El numeral VII de su Constitución agrega "que la ley protegerá la integridad de las tierras de los grupos indígenas y regulará el aprovechamiento de tierras, bosques y aguas de uso común (…)."

Por su parte Bolivia se reconoce en su Constitución como un "Estado plurinacional (Art. 1)." Agregando en el numeral 7º, 14º y 17º de su capítulo cuarto (Derechos de las naciones y pueblos indígenas) que se consagra la protección de sus lugares sagrados (7º), la libre determinación y territorialidad (14º) y gestión territorial autónoma (17º). Adiciona el artículo 403, que la Constitución boliviana "reconoce la integralidad del territorio indígena, que incluye el derecho a la tierra, al uso y aprovechamiento exclusivo de los recursos naturales renovables en condiciones determinadas por ley." El numeral II señala que "el territorio indígena originario comprende áreas de producción, aprovechamiento y conservación de los recursos naturales y espacios de reproducción social, espiritual y cultural."

La Constitución de Brasil comprende un capítulo específico de la Constitución (Capítulo VIII) denominado "indios", cuyo artículo 231 se encarga de la protección constitucional de las tierras indígenas; señala que "los indios son reconocidos por su organización social, costumbres, idiomas, creencias y tradiciones, y los derechos originales sobre las tierras que tradicionalmente ocupan, y la Unión es responsable de demarcar, proteger y garantizar el respeto de todos sus activos." El párrafo 1 del artículo 231 entiende que son tierras tradicionalmente ocupadas por los indígenas "aquellas en las que habitan de manera permanente, las utilizadas para sus actividades productivas, las esenciales para la preservación de los recursos ambientales necesarios a su bienestar y las necesarias a su reproducción física y cultural, según sus usos, costumbres y tradiciones."

Por su parte la Constitución de Colombia en su artículo 7 señala que "el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana, mientras que el artículo siguiente establece como obligación del Estado y de las personas el proteger las riquezas culturales y naturales de la Nación." Los artículos 286 y 287 consideran como entidades territoriales a los territorios indígenas, los cuales gozan de autonomía para la gestión de sus intereses, en el marco de la Constitución y la ley, pudiendo gobernarse por autoridades propias, ejercer competencias que les correspondan, administrar los recursos y establecer los tributos necesarios para el cumplimiento de sus funciones y participar en las rentas nacionales. La propiedad de territorio comunitario indígena se denominan tierras de resguardo, las que son consideradas como inalienables, imprescriptibles e inembargables (art. 63). Además, el artículo 329.2 señala que los resguardos son de propiedad colectiva y no enajenable, prohibiendo la venta o gravamen de las tierras comunitarias indígenas. Dicho carácter fundamental del derecho de propiedad colectiva de los grupos étnicos se puede ver reflejado en la sentencia de la Corte Constitucional de Colombia T-188/93 al señalar que "El derecho de propiedad colectiva ejercido sobre los territorios indígenas reviste una importancia esencial para las culturas y valores espirituales de los pueblos aborígenes. Esta circunstancia es reconocida en convenios internacionales aprobados por el Congreso, donde se resalta la especial relación de las comunidades indígenas con los territorios que ocupan, no sólo por ser éstos su principal medio de subsistencia sino además porque constituyen un elemento integrante de la cosmovisión y la religiosidad de los pueblos aborígenes."

Por su parte la Constitución del Perú consagra en el numeral 19º de su artículo 2 "el derecho a la identidad étnica y cultura" sin hacer precisión sobre la eficacia simbólica de tal identidad en el territorio. En su lugar el Capítulo VI titulado como "comunidades campesinas y nativas" señala en el artículo 89 "su existencia legal y personalidad jurídica, además de considerarlas autónomas en el uso y la libre disposición de sus tierras, propiedad que considera imprescriptible, salvo tierras abandonadas."

En lo que respecta a la Constitución de Paraguay, ésta consagra un capítulo específico titulado "De los pueblos indígenas" (Capítulo V). Por su parte el artículo 62 reconoce la existencia de pueblos indígenas, como grupos de cultura anteriores a la formación y organización del Estado paraguayo, agregando el artículo 63 que reconoce "el derecho a su identidad cultural, sus sistemas de organización política, social, económica, cultural y religiosa, como también sus normas consuetudinarias para la regulación de su propia convivencia."

Complementando el artículo 64 establece explícitamente "la propiedad comunitaria, como el derecho a la propiedad comunitaria de la tierra, con una extensión y calidad suficiente para la conservación y desarrollo de sus formas peculiares de vida. El Estado proveerá gratuitamente esas tierras, las cuales son consideradas inembargables, indivisibles, intransferibles y no arrendables."

En el caso de la Constitución de Argentina, su artículo 41 comprende el "Derecho a un ambiente sano, equilibrado y apto para el desarrollo humano. Se establece también que las autoridades proveerán protección a este derecho y a la preservación del patrimonio natural y cultural, entre otros." Dentro de las Atribuciones del Congreso, el artículo 75 señala que "le corresponde al Congreso (nº17) reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos, garantizando el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural, reconocer la personería jurídica de sus comunidades y la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan. Agrega que deberá regular la entrega de otras tierras aptas y suficientes para el desarrollo humano, las cuales no podrán ser enajenables, transmisibles ni susceptibles de gravámenes o embargos."

Finalmente, la Constitución de Nicaragua, que no contempla la expresión "tierras indígenas" ni "territorios indígenas", pero si la expresión "tierras comunales", prevé en su artículo 5º un reconocimiento de los pueblos indígenas, reconociendo distintas formas de propiedad y también la libre autodeterminación. Precisando el derecho "a mantener y desarrollar su identidad y cultura." Además, permite mantener las formas comunales de propiedad de sus tierras y el goce, uso y disfrute de esta, en conformidad con la Ley. Por su parte el artículo 89 de su Constitución establece el derecho a preservar y desarrollar "la identidad cultural, formas de organización social y administración de asuntos indígenas según sus tradiciones." Para estos efectos, "el Estado reconoce las formas comunales de propiedad de la tierra de las comunidades. Reconoce el goce, uso y disfrute de las aguas y bosques de sus tierras comunales."

En lo restante, Chile[4], Uruguay y Surinam omiten un reconocimiento constitucional de sus pueblos indígenas.

En general, es posible advertir críticamente que el lenguaje logo céntrico que se encuentra tras la tradición del derecho de propiedad sigue presente en mayor o menor medida en las distintas constituciones a propósito de la relación de los indígenas a la tierra. Enseguida, es posible apuntar una segunda deficiencia: si bien existen en general menciones al derecho a la identidad cultural de los indígenas, no se suele consagrar la protección de su territorio natural, y con ello su medioambiente, a partir del cual se estructura la cultura indígena, lo que equivale a establecer lo que Kant denomino conceptos sin intuición en la *Crítica de la Razón Pura*, y criticarlos por su vacuidad (A 51). En efecto, si bien el reconocimiento constitucional de la cultura e identidad indígena es relevante es importante que los textos constitucionales también reconozcan el derecho indígena al territorio que le otorga efectividad material a ese derecho a la identidad. Cuestión mayor si se considera que en un estado de derecho la constitución goza de un principio de supremacía jerárquica que no implica reducir estas disposiciones a declaraciones meramente enunciativas, sino que a verdaderas prescripciones a las cuales el resto del sistema jurídico debe ajustarse formal y materialmente en su contenido.

Es precisamente en este sentido que surge una cuestión mayor: la importancia de que la legislación sectorial en estos países contemple disposiciones que permitan hacer operativo este derecho indígena al territorio. No obstante, al revisar las distintas legislaciones sectoriales de los distintos países sólo el caso de Guatemala contempla, más allá de declaraciones enunciativas, una ley en este sentido: la Ley de Consejos de Desarrollo Urbano y Rural (Decreto número 11-2002) que contempla entre sus distintos preceptos, la conservación y mantenimiento del equilibro ambiental y desarrollo humano con base a las cosmovisiones indígenas (art.2), para que enseguida el artículo 143 del Código Municipal de Guatemala señale que los

---

[4] El proyecto de nueva Constitución presentado durante el Gobierno de Michelle Bachelet al Congreso por mensaje Nº407-365/2018 contenía un reconocimiento expreso de los pueblos indígenas y emblemas así como el deber de respeto hacia su cultura en los artículos 5º y 22º, además de mencionarlos en otros apartados.

planes de ordenamiento territorial y de desarrollo integral del municipio deben respetar los lugares sagrados o de significación histórica o cultural para los indígenas.

CONSIDERACIONES FINALES: ¿DECOLONIALIDAD Y/O INTERCULTURALIDAD DEL DERECHO?

Por cierto, una genealogía histórica de los conceptos jurídicos que cuestiona la validez universal de los conceptos a través de la crítica del logocentrismo y su implicancia irreductible a un contexto cultural, presente en distintas medidas en pensadores tan disimiles como Adorno, Heidegger, Levinas, Derrida o Sousa-Santos, podría estar sujeta a la crítica de que los conceptos están dotados de una cierta plasticidad que se ajusta a las circunstancias concretas de los casos particulares. Tal sería por ejemplo la tesis de Reinhart Koselleck en su *Historia de los conceptos, estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social (*2012). No obstante, el mismo Koselleck admite que los conceptos se nutren y forman a partir de estratos de experiencias que definen horizonte de expectativas. Esta dimensión normativa que define expectativas viene determinada a nuestro juicio por la aptitud para proyectar un horizonte de sentido a partir de su capacidad de significancia gramatical y lexical. Desde este punto de vista la hermenéutica semántica que intenta defender Koselleck ostenta una limitación, a saber, que así como los conceptos tienen una capacidad para iluminar estratos de sentido, dicha capacidad impone -a la vez- una carga normativa que hunde otros horizontes de sentido en la opacidad. Pretender una plasticidad pragmática absoluta de los conceptos para dar cuenta de todo tipo de experiencias como de todo tipo de tradición parece ser una fantasmagoría de la razón.

Es precisamente en este orden de consideraciones que tiene cabida la actualidad de la crítica logo céntrica del concepto como la hipótesis decolonial: existe un orden de experiencias cuya singularidad es irreductible al universal. Pero al mismo tiempo que se formula este discurso en defensa de la singularidad del derecho decolonial al territorio, la contradicción parece asaltar en el momento que se pronuncian estas palabras: ¡pero si su sola formulación ya es en el lenguaje del universal, ya es parte del concepto! El derecho indígena al territorio se dice en la lengua del colonizador. En efecto, si se lleva a término el discurso decolonial este sólo puede conducir o al silencio y a lo inaccesible, lo que Derrida (1997) llamó el "monolingüismo del Otro", o a una guerra total contra el tiempo que busca despojarse, sin excepción alguna, de todo vestigio colonial para volver a un pasado ancestral idílico liberado de todo trauma histórico. A este dilema extremo lo podemos conceptualizar con justeza como una "dramática decolonial". Pero tal hipótesis, ¿no resulta acaso extrema? ¿No hay en ello una forma de utopía estéril, cuyo recorrido es una odisea en un desierto que no termina? Si el pensamiento crítico se formula a partir de formas de sufrimiento social, ella también debe dotarse de un realismo teórico que pueda reunir el reino de las intenciones con el reino de las acciones, como Hegel apunto con sensatez en la *Fenomenología del espíritu*. ¿Cómo resolver el impasse?

Tal como lo expone Jesús Antona en su tesis *Los derechos humanos de los pueblos indígenas. El Az Mapu y el Caso Mapuche* (2014), efectivamente el discurso de los derechos humanos ha sido criticado por su carácter "totalizador". Es decir, las bases morales en que se sostienen los derechos humanos encierra una trampa orientada a justificar los valores dominantes que contribuye a afianzar un orden mundial naturalizando la preponderancia cultural de Occidente (Wilson: 1997, pp. 4-7). Como señala Adorno: "Si el individuo es tan fácilmente la victima de injusticias cuando el antagonismo de intereses lo empuja en la esfera del derecho, eso no es, quisiese hacérselo creer, por su falta, en el sentido de que sería demasiado ciego para reconocer su propio interés en la norma jurídica y sus garantías; es más bien por la falta constituyente de la esfera jurídica misma" (Adorno: 2003, p.375). Precisamente uno de los elementos constitutivos del patrón cultural hegemónico a nivel global es el capitalismo, el que se traduce en una forma de colonialidad, a saber: "la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social" (Quijano, 2007: 93).

A pesar de la crítica anterior, hay autores que ven en los derechos humanos el estandarte en el que sustentar un proyecto emancipador (Sousa Santos: 1997), en la medida que sea posible incorporar una mirada transcultural de estos derechos. En este sentido, como sostiene Antona, es necesaria una relectura de los derechos humanos que permita renovar su legitimidad y dar confianza a todos aquellos que aún ven en ellos un peligro para su identidad y su modo de vida. Pero, para que esto sea posible, es necesario fundamentarlos en bases plurales que no respondan únicamente a los valores de una cultura concreta. (Antona: 2014, p.21). Desde este punto de vista, Krotz (2002: p.41), ha indicado que el estudio antropológico de los derechos humanos puede promover otras bases desde las cuales favorecer el diálogo intercultural con otros pueblos. Es a partir de lo anterior que se ha favorecido una creciente corriente de opinión que piensa que es necesario formular nuevos derechos de impulso periférico que permita hacer frente al desafío homogeneizador de las formas de vida que impone el capitalismo globalizado, los que se han venido a llamar "derechos emergentes" a partir de un impulso periférico.

Denominaremos "enacción normativa marginal"[5] esta emergencia de nuevos derechos en el lenguaje universal de impulso periférico que surgen a partir de la interacción dialéctica de esta singularidad local con el universal. Como señala Marc Augé," en cambio en el terreno de los derechos humanos, el binomio local-global no es equivalente a universal-particular ya que lo local puede ser una réplica de lo global o una excepción y lo particular tiene cosas que se relacionan con lo universal de forma dialéctica". (Augé: 2007: p. 53).

De esta forma, una lectura intercultural de los derechos humanos, persigue "que los derechos humanos puedan satisfacer las demandas de aquellas tradiciones culturales y sensibilidades políticas que históricamente han visto cómo sus aspiraciones han sido escamoteadas por la visión dominante" (Antona: 2014: p.22) "La consideración de que los derechos culturales constituyen retos para la inclusión de la diversidad, y hacia ellos se encaminan buena parte de las reflexiones actuales de los juristas y otros científicos sociales" (Antona: 2014, p.22).

Desde este punto de vista, una cierta derrotabilidad de un paradigma decolonial es necesario. Frente al absentismo político y la debilidad que se observa en los Estados frente al poder económico transnacional, parece necesario un cierto realismo normativo en la protección de la diferencia cultural, a través de la positivación de estos nuevos derechos en el sistema universal de derechos humanos, a pesar de que éste – en si mismo- no sólo tiene su origen en un cierto imperalismo de su narrativa moral funcional a los intereses dominantes como lo recuerda Marx en su texto *Sobre la cuestión judía*, sino que en su accionar -de un punto vista orgánico como procedimental- ya presupone, en buena medida, una economía interna impregnada de carácter colonial.

No obstante, lo anterior, son "los pueblos originarios en los últimos años, los cuales han aprovechado las ventajas que aportan las nuevas tecnologías de la comunicación para crear redes y demandar la extensión de los derechos humanos para sus pueblos" (Morales: 2001; Anaya: 2004). "La creciente globalización del derecho ha permitido a los pueblos indígenas trascender los marcos jurídicos nacionales, que a veces son más restrictivos para sus intereses que los internacionales" (Antona: 2014, p.23). Dicho en otros términos, el "globalismo localizado" es precisamente el impacto específico de las prácticas e imperativos transnacionales en las condiciones locales, "que por tanto son desestructuradas para responder a imperativos transnacionales" (Santos: 1997, p. 4). Frente a lo anterior, las sociedades reelaboran sus formas culturales precisamente como mecanismos de resistencia frente a la hegemonía universal de la forma cultural implícita a la violencia del sistema económico capitalista dominante (Piqueras: 1999).

El rendimiento para una tesis intercultural en el terreno del Derecho me parece a mí que se situa precisamente en este punto. En efecto, la etnografía viene a demostrar que las dinámicas marginales que se producen en la periferia, entre los excluidos, tienen un potencial emergente en la producción de los derechos humanos de los pueblos indígenas. Dicho de otras maneras, las configuraciones locales tienen una aptitud

---

[5] Reinterpretando el concepto de "enacción" elaborado por el neurofenomenólogo Francisco Varela (1990).

para influir decisivamente en la producción de los derechos humanos. En este sentido la interculturalidad ha pasado a convertirse, parafraseando a Walsh (2007: 57-58), en una herramienta conceptual que organiza la resistencia de-colonial frente al problema de la colonialidad del poder.

En este sentido, el discurso intercultural ostenta un componente regulatorio indispensable para el discurso de-colonial, al ofrecer a la palabra del oprimido un espacio de lucha y reivindicaciones que sea del orden de lo posible y no de lo imaginario. Todo el secreto de la interculturalidad parece jugarse en este operador sintáctico: "entre", que sirve de puente a la diferencia y que permite articular al interior de la diversidad cultural el encuentro, al mismo tiempo que esta preposición recuerda que dicho encuentro esta cruzado y sostenido por una distancia irreductible. En el prefacio del libro *Quetzalcóatl et Guadalupe. La formation de la conscience nationale au Méxique,* de Lacques Lafaye, Octavio Paz escribe: "Si no es la metafísica sino la historia la que define al hombre, habrá que desplazar la palabra ser del centro de nuestras preocupaciones y colocar en su lugar la palabra entre." Si el derecho indígena al territorio tiene algún sentido es para abrirse un espacio en el universal a partir y con proveniencia de un estrato irreductible de experiencia "otro" y a lo que Levinas llamó –en toda su fuerza paradojal- *les droits de l'autre homme* (Levinas: 1997).

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, T. (2003). Dialectique négative. París, Payot.

ANAYA, S. J. (2004). «Pueblos indígenas, comunidad internacional y derechos humanos en la era de la globalización»*, en Avances en la protección de los derechos de los pueblos indígenas*, Fernando Mariño y J. Daniel Oliva, editores, pp. 89-99, Madrid: Dykinson.

ANTONA, J. (2014). Los derechos humanos de los pueblos indígenas. El Az Mapu y el Caso Mapuche, Primera edición, noviembre 2014. Ediciones Universidad Católica de Temuco.

AUGÉ, M. (2007). «La imagen puede ser el nuevo opio del pueblo», entrevista en el *El País*, Cultura, 54, 23 de junio.

BALBONTIN GALLO, C. (2009). "Los instrumentos de planificación territorial como mecanismo adecuado para proteger el derecho humano de los indígenas al territorio", Revista Ius et Praxis. Vol. 25, Nº 3, ISSN 0717 - 2877, 2019, pp. 409-424.

SASSOFERRATO, B. (1520) Super primam partem digesti veteris. Venetiis, Baptista Tortis.

BAUDRY-LACANTINERIE, G.; CHEVEAU, M.; (1905). Traité théorique et pratique de Droit civil, Des Biens, 3ª edición, Paris.

BERGSON, H. (1889). Essai sur les données immédiates de la conscience, Paris, Félix Alcan, coll. «Bibliothèque de philosophie contemporaine».

CAPOGROSSI COLOGNESI, L. (1988). "Voce propietà" in Enciclopedia del Diritto, Milano, Giuffrè.

CARRÉ DE MALBERG, R. (1998). Teoría General del Estado, (2º Edición), Editorial Fondo de Cultura Económica, México D.F.

DERRIDA, J. (1997). El monolingüismo del otro. Buenos Aires, Manantial.

D'ORS, Á. (1997). Derecho privado romano, 9ª edición, Pamplona.

DICIELLI, F. (1980). Studi e ricerche intorno de la definizione, Napoli.

INFORME DE LA RELATORA ESPECIAL SOBRE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS. 10 de agosto de 2018. Consejo de Derechos Humanos, 39º período de sesiones, 10 a 28 de septiembre de 2018, Tema 3 de la agenda "Promoción y protección de todos los derechos humanos, civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, incluido el derecho al desarrollo». A/HRC/39/17

DUGUIT, L. (1901). L'état, le droit objectif et la loi positive, Paris, Albert Fontemoing.

FERREIRA GONZÁLEZ, J. E. (2018). Conceptos no humanos. Significaciones del Ser en alteridad, Colofon Ciudad de México.

FLORES ARANCIBIA, I. (2017). De la metaxología: el problema del entre en el pensamiento contemporáneo, Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona.

JELLINEK, G. (2000). Teoría general del Estado. Trad. y prol. De la segunda edicición por Fernando de los Ríos Urruti, Granada, Comares.

KOSELLECK, R. (2012). Historia de los conceptos, estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social, Trotta, Madrid.

KROTZ, E. (2002). «Sociedades, conflictos, cultura y derecho desde una pers- pectiva antropológica», en *Antropología Jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, Esteban Krotz, editor, pp. 13-50. Barcelona: Anthropos/ Universidad Autónoma Metropolitana.

LEFF, E. (2018). El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental. Siglo XXI, Mexico D.F.

LEVINAS, E. (1993). Dieu, la mort et le temps, Grasset, Paris.

LEVINAS, E. (1997). "Les droits de l'homme et les droits d'autrui", Hors sujet, Fata Morgana, Paris.

LÖWY, M. (2009). Rédemption et Utopie. Le judaïsme libertaire en Europe central, ed. du Sandre, Paris.

MANCILLA, P.; ROYO, M.; MELIN, M.; (2019). En su texto precursor Cartografía cultural del Wallmapu. Elementos para descolonizar el mapa en territorio mapuche.

MORALES, P. (2001). «Introducción», en *Pueblos indígenas, derechos humanos e interdependencia global*, Patricia Morales, coordinadora, pp. xix-xi. México:Siglo XXI. [Orig.: 1994.]

MORALES, R. (1999). «Cultura mapuche y represión en la dictadura». *Revista Austral de Cien- cias Sociales,* 3: 81-108.

NIETZSCHE, F. W. (1996) La genealogía de la moral (trad. de Andrés Sánchez Pascual), Alianza Editorial, Madrid.

PIQUERAS, A. (1999). «Universalismo o relativismo ¿Es esa la cuestión?». *Aula de Historia Social* 4. Valencia.

QUIJANO, A. (2002). "Colonialidad del poder, Eurocentrismo y America latina", en Lander, Edgardo (org). La colonialidad del Saber-eurocentrismo y ciencias sociales-perspectivas latinomaericanas. CLACSO/UNESCO, Buenos aires.

QUIJANO, A. (2007). «Colonialidad del poder y clasificación social», en *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Santiago y Ramón Grosfoguel Castro-Gómez, editores, pp. 92-126. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana- Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO y Siglo del Hombre Editores.

ROUSSEAU, J. J. (1987), Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes, Bordas, París.

SALAS ASTRAÍN, R. (2020). "Teoría crítica, política contextual y derechos en América Latina. Notas para una teoría política de los derechos humanos", Revista Encuentro Latinoamericano, segunda época, Vol.nº4, num.1, ENERO-JUNIO, pp.30-45.

SAMANIEGO, M.; Payàs, G.; (2015). "Traducción y hegemonía: Los parlamentos hispano-mapuches de la frontera araucana.", Revista Atenea Universidad de Concepción, Nº 516, pp.33-48.

SANTOS, B. de S. (1997). «Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos». *Análisis Político* 31: 1-15. Bogotá.

SCHULZ, F. (2000). Principios del Derecho romano, 2ª edición, Madrid.

SCIALUGA, V. (1928). Teoria della proprietá nel diritto romano, Roma.

STAVENHAGEN, R. Naciones Unidas, Distr.GENERALE/CN.4/2004/80/Add.3, 17 de noviembre de 2003. In world wide web: http://www.derechos.org/nizkor/chile/doc/staven6.html#III.%20Situaci%C3%B3n%20de%20Derechos%20Humanos. Consultado el 25 de agosto de 2020.

STAVENHAGEN, R. Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen. E/CN.4/2004/80/Add.2. En www: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2006/4357.pdf. Consultado el 25 de agosto de 2020.

VARELA, F. (1990). El fenómeno de la vida. Santiago, LOM.

VILLAGRÁN, C. et al. (1999). "Etnozoología Mapuche: un estudio preliminar", Revista Chilena de Historia Natural, 72: 595-627.

VON IHERING, R. (1978). El fin del Derecho. Buenos Aires.

WALLERSTEIN, I. (1997). El espaciotiempo como base del conocimiento. Análisis Político, [S.l.], n. 32, septiembre, pp. 3-15.

WALSH, C. (2007). «Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento 'otro' desde la diferencia colonial»*, en El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Cas- tro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel, editores, pp. 47-62. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO y Siglo del Hombre Editores.

BIODATA

Cristóbal BALBONTIN-GALLO: Doctor en Filosofía por la Universität J.W. Goethe Frankfurt am Main y la Université Paris-Nanterre bajo la dirección de Axel Honneth y Catherine Chalier. Actualmente se desempeña como profesor auxiliar de la Universidad Austral de Chile y como investigador asociado al Institut des Recherches Philosophiques (IRePh) de la Université Paris-Nanterre. Correo electrónico: cbalbonting@gmail.com.



ARTÍCULOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 26, n.º 93 (abril-junio), 2021, pp. 87-103
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Entre voluntarismo y emergentismo: aproximación decolonial a la gobernanza del sistema de justicia colombiano

Between voluntarism and emergentism: decolonial approach to governance of the colombian justice system

Juan Pablo BERMÚDEZ GONZÁLEZ
jpbg88@gmail.com
Pontificia Universidad Javeriana, Colombia

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.4629485

RESUMEN

El disciplinamiento de lo normativo, la reducción jurídica de la norma y la universalización del pensamiento moderno en torno a la resolución de conflictos ha invisibilizado lo que la sociología ha denominado el pluralismo normativo. Este escrito pretende develar el compromiso del sistema estatal de resolución de conflictos con la colonialidad del poder, del ser y del saber, ignorando formas otras de resolver problemas más allá del binario victoria-derrota; para luego mostrar cómo la operatividad en la resolución de conflictos, en las fronteras del sistema oficial, resulta propicio para los contextos diversos donde, en la interacción social, el conflicto se presenta como posibilidad.

Palabras clave: Gobernanza, Modernidad / Colonialidad - Decolonialidad, pluralismo normativo, Sistema moderno/colonial de Justicia, voluntarismo-emergentismo.

ABSTRACT

The disciplining of the normative, the legal reduction of the norm and the universalization of modern thought around conflict resolution has made invisibility what sociology has called normative pluralism. This writing tries to reveal the commitment of the state system of conflict resolution with the coloniality of power, of being and of knowledge, ignoring other ways of solving problems beyond the binary victory-defeat; to later show how operation in conflict resolution, at the borders of the official system, is conducive to diverse contexts where, in social interaction, conflict is presented as a possibility.

Keywords: Governance, Modernity / Coloniality - Decoloniality, normative pluralism, Modern / colonial System of Justice, voluntarism-emergentism.

Recibido: 08-11-2020 ● **Aceptado**: 20-01-2021



INTRODUCCIÓN

Mediante una descripción del funcionamiento del Sistema de Justicia colombiano se pretende mostrar cómo los dos aportes teóricos del programa de investigación Modernidad/Colonialidad – Decolonialidad (en adelante MCD) de un lado, y el enfoque genético de la Gobernanza Reflexiva (Lenoble et Maesschalck, 2008), del otro, en sus instancias propiamente críticas, dan cuenta de las insuficiencias que dicho sistema presenta respecto de su organización institucional y sus lógicas de funcionamiento, insuficiencias que se traducen en resultados precarios en la definición de lo justo y en la resolución de conflictos tanto en el ámbito individual como en el colectivo. La presencia de una racionalidad moderno/colonial se hace patente en dicha organización institucional, así como la ausencia casi absoluta de una reflexividad por parte de la misma tendiente a transformar el marco fundacional que la legitima. Sin más, pasemos a la descripción anunciada de lo que acá hemos llamado el Sistema Moderno/Colonial de justicia colombiano.

Para América latina la Globalización no es sino la consecuencia natural de la experiencia de Modernidad, íntimamente ligada a su vez al colonialismo europeo, constituyéndose en su última y más sofisticada versión. La imposición de formas de vida ha sido una constante desde el "Descubrimiento" hasta la actualidad y su rasgo principal, y vía más eficaz, ha sido la implantación de modelos epistémicos propios de la Modernidad. Esta cuestión amerita un análisis harto más profundo, para el cual este espacio resulta insuficiente. No obstante, pretendemos dar cuenta de uno de los casos en que dicha imposición epistémica ha dejado rastros constringentes. Hablamos del Sistema moderno/colonial de justicia en Colombia, asimilable, en términos generales, a los demás sistemas de justicia de la región andina latinoamericana.

Vale la pena señalar que, al denominarlo Sistema moderno/colonial de justicia, se quiere hacer énfasis sobre el hecho de que el punto relevante del presente trabajo está compuesto por las articulaciones del poder forjadas en el colonialismo y que hallaron la forma de la Colonialidad hasta nuestros días. De igual forma, y a instancias de la Colonialidad, los modelos epistemológicos instrumentalizados para clasificar (o descalificar) formas de vida resistentes al modelo de la Modernidad/Colonialidad. Y, por último, la Descolonialidad como proyecto práxico-teórico tendiente a desmantelar la Matriz colonial de poder, cuestionando sus presupuestos raciales, patriarcales, homofóbicos, y en general, excluyentes, sobre los cuales se constituyeron normatividades de toda índole, a su vez respaldadas por discursos ideológicos, religiosos, científicos y filosóficos.

Los sistemas de resolución de conflictos no son más que una muestra a escala de los dispositivos de poder instrumentalizados para conformar su forma más generalizable, es decir, lo que Mignolo (2003), evocando a Wallerstein (2004), ha denominado Sistema-Mundo Moderno/Colonial. Para mayor claridad, el Sistema moderno/colonial de justicia es un ejemplo más de la instrumentalización de la racionalidad moderna para proteger la matriz de poder colonial propia del Sistema-Mundo Moderno/Colonial. Este sistema de justicia, en la actualidad, al mismo tiempo que recibe la imposición, vía globalización, de saberes y formas de vida, en sus intersticios da cuenta del desplazamiento epistémico descolonial, en y desde las fronteras donde su égida resulta aún inicua, ineficaz, pero por sobre todo, *impertinente e incoherente*.

Para continuar con la metodología adoptada desde el principio, la genealogía de este contexto es la siguiente. Las instituciones coloniales de gobierno construidas a través del descubrimiento, conquista y colonia en Hispanoamérica obedecían a diferentes lógicas. Al principio operaban al mismo tiempo una lógica evangelizadora-salvacionista mediante la cual se pretendía convertir a los nativos "salvajes" a la cristiandad; y una lógica exterminadora de los mismos pueblos a fin de despojarlos de las tierras donde habitaban y de los recursos valorados por los propios colonos como riquezas. Con el establecimiento de la colonia como institución, el asentamiento de los españoles en el territorio con vocación de permanencia y el desplazamiento forzado de africanos al continente, el sometimiento de los pueblos originarios tuvo esta vez objetivos económicos, pues con los africanos, fueron destinados al trabajo (en condiciones de servidumbre) en favor de los colonos. Se crearon instituciones como la Mita, la Encomienda y el Resguardo, a fin de concentrar estos pueblos para su control. Toda esta organización social fue luego respaldada por el Derecho Indiano,

que en su sentido más amplio fue combinando las órdenes provenientes de la Monarquía con las normas especiales de las que se valieron los españoles, y luego los criollos, para asentarse en el "Nuevo Continente" bajo la égida de la *Limpieza de Sangre, "*es decir, la creencia en la superioridad étnica de los criollos sobre los demás grupos poblacionales de la Nueva Granada, actuó como habitus desde el cual la Ilustración europea fue traducida y enunciada en Colombia" (Castro-Gómez, 2007, p.15). Y es a partir de este contexto, el de la *Limpieza de Sangre* sumado a los aires revolucionarios provenientes de EE.UU y Francia, que tienen lugar las mal llamadas independencias de nuestros países.

De allí la justeza al hablar de Colonialidad como una matriz de poder que, si bien surge del colonialismo, se instala y preserva luego de su culminación político-militar. Las independencias fueron tributarias, por un lado del proyecto emancipador moderno, apropiando toda su retórica y proyectando Estados donde los ciudadanos vivirían libremente y en paz; de otro lado, el imaginario de la *Limpieza de Sangre* se instituía al mismo tiempo, pues los pobladores de origen indígena o africano no clasificaban para ser beneficiarios de las promesas emancipatorias ilustradas. En estos procesos, la imposición de modelos epistémicos es preservada por parte de hombres europeos o descendientes directos de éstos, blancos, cristianos, patriarcales, militaristas, heterosexuales, es decir, aquellos hombres que compartían la tradición europea y que la conservaron en los Estados de reciente constitución; así, las categorías raciales y demás jerarquías fueron la base de la organización política, ubicándose ellos mismos en la cima del poder y haciéndose a las herramientas para mantenerlo. Entre estas herramientas estaba el derecho[1], obviamente occidental.

El caso colombiano no es la excepción. Los criollos precursores de la independencia, estudiados en Europa y estudiosos de la ilustración europea, adoptaron para el naciente Estado la institucionalidad y la juridicidad europeas y, en consecuencia, el sistema jurídico colombiano (contadas excepciones) hace parte de la tradición continental europea (en oposición al common law anglosajón). Dicha adscripción se ratificó mediante la adopción del Código Civil de Andrés Bello en 1887, codificación resultante de la fusión entre el derecho romano, el derecho germánico, el derecho español y el derecho francés, particularmente el Código Civil de Napoleón de 1804 (Valencia Zea, 1989). Mientras tanto, el imaginario de la *limpieza de sangre* y las instituciones coloniales (esclavitud y servidumbre) funcionaban en paralelo con la nueva organización.

En contraste con la realidad, la nueva estructura normativa, dado su origen, obedecía a constructos sumamente alejados del acontecer colonial aún vigente. Así, lo que era común entre todas estas influencias europeas, era la consagración absoluta del imperio de la ley escrita y, en consecuencia, la primacía de la interpretación correcta del lenguaje escrito de la ley: "En los países del denominado 'derecho continental europeo' (...) predomina entre los juristas un pronunciado formalismo ante las normas. El hecho de contarse en estos países con una amplia codificación del derecho, dio pie para que los juristas asignaran a esos sistemas, y a las normas que los constituyen, una serie de propiedades formales que no siempre tienen: precisión, univocidad, coherencia, completitud, etcétera" (Nino, 1993, p. 9). Siendo el resultado de la razón omnisciente de la Modernidad, tales características resultan apenas naturales, pues son consecuencia legítima del conocimiento autocalificado como universalmente válido y absoluto, desconociendo la impronta contextual que da lugar a la actividad normativa.

Mientras tanto, todos esos caracteres sólo estaban en la letra, pues el imaginario de la *limpieza de sangre* continuaba vigente y, por tanto, las disposiciones y normas promulgadas con ocasión de la constitución de la nueva República tenían por destinatarios a los hombres blancos, patriarcales, homófobos, machistas, etc. Los indígenas y afro-colombianos estaban sujetos al régimen de inferiorización colonial.

La genealogía antes descrita nos pone en presencia de una manifestación concreta de la *colonialidad del saber*, donde la tradición jurídica europea no sólo se impuso en el territorio colonizado, sino que a su vez negó la evolución del saber indígena en materia de autorregulación y que, a pesar de la evangelización e

[1] El concepto de derecho acá empleado se caracteriza por su discursividad y su índole retórica, y no hace referencia a aquél de pretensiones científicas, autorreferencial y aséptico frente a lo social. Sus referencias entonces son, al mismo tiempo, la norma jurídica, como la realidad social que dio lugar a ella; lo simbólico y lo cultural.

imposición del derecho indiano, instituciones propias de atención y resolución de situaciones conflictivas resistieron y perviven hasta ahora. Dichos saberes fueron marginados a los resguardos donde fueron confinados los amerindios, y descalificado todo saber que no obedeciera a la tradición epistémica y la cosmovisión eurocéntrica.

El derecho se constituye entonces en un instrumento fundacional y de sostenimiento de un imbricado sistema jerárquico mediante el cual se establecen permanentemente criterios de diferenciación, de inclusión y exclusión. Son estos mismos criterios los que dan origen a lo que Mignolo (2003) quiere significar mediante el concepto de *diferencia colonial*. Así como en un principio el indígena y el negro son excluidos del *sistema* (realidad que aún subsiste), de igual manera el homosexual es excluido y la mujer parcialmente incluida, al igual que el trabajador, el campesino, el analfabeto, etc. Es mediante la norma jurídica que, dinámicamente, se establecen criterios de inclusión y exclusión, cuyo origen se encuentra en imperativos morales, en ocasiones del imaginario colonial, y en otras en las pretensiones de una "razón universal" de la Modernidad eurocéntrica, que nunca cuestionó sus condiciones de posibilidad coloniales.

Correspondiéndose con la genealogía descrita, tenemos el actual Sistema-Moderno/Colonial de justicia, un complejo constructo en que se combinan los dispositivos retóricos modernos de emancipación y protección de derechos en términos universales, con *habitus* coloniales, discriminatorios, de exclusión e inferiorización de todo aquello que quedó al margen del proyecto ilustrado desde sus inicios. De igual manera que el Sistema-Mundo Moderno/Colonial, asume la estructura de centro-periferia (Prebisch, 1986), asignando lugares de privilegio y primacía a los dispositivos que se corresponden con la racionalidad eurocéntrica, mientras que despoja de legitimidad y validez aquellos correspondientes a otras cosmovisiones (justicia indígena) o los que resisten al orden preestablecido (justicia comunitaria), reproduciendo las lógicas de la colonialidad.

Para continuar en este mismo plano, las posibles tensiones y conflictos que pueden surgir en la aplicación de las normas jurídicas generadas desde el lugar epistémico dominante, así como de los criterios de inclusión y exclusión que ellas conllevan, serán resueltos en un ámbito experto (el abogado o jurista, por oposición al lego o inexperto, lo cual resulta en un criterio adicional de inclusión/exclusión) creador, conocedor o ejecutor del contenido normativo y, por lo tanto, instancia idónea para ratificar e imponer la validez de los imperativos morales y jurídicos sobre los que reposa el sistema en general.

Sumados, de una parte, la caracterización atribuida a la norma jurídica (ley), y de otra el imbricado sistema de criterios fundacionales de la *diferencia colonial*, el resultado es un Sistema de justicia que, además de proteger el entramado de criterios de inclusión y exclusión constitutivos de la *diferencia colonial* ya mencionados y los preceptos que los establecen, reproduce la dinámica del Sistema-Mundo Moderno/Colonial.

En un primer nivel constatamos la *colonialidad del saber* y *del poder* en el ámbito interno del sistema, pues lo que implica una caracterización de tal dimensión es el establecimiento de una estructura cerrada en la cual el ciudadano requiere de un intermediario experto (el abogado) que garantice una correcta interpretación de la norma jurídica (ley) y realice la traducción del elemento fáctico vivido por el ciudadano necesitado de la resolución de un conflicto (reitero acá la ya evocada diferencia establecida por las ciencias occidentales entre el experto y el lego o inexperto). Dado que la ley en contadas ocasiones cumple con la caracterización antes mencionada (precisa, univoca, coherente, completa, etcétera), y que la necesidad del intermediario experto constata la jerarquización del sistema, el ciudadano no solo no obtiene la satisfacción de su necesidad de resolución de sus conflictos, sino que además comprueba que dicho sistema lo subordina frente a otros, supuestamente considerados iguales por la propia normativa jurídica, para, finalmente, excluirlo sin remedio.

En un segundo nivel, además de lo antedicho respecto de la *colonialidad del saber* y *del poder*, podemos constatar la *colonialidad del ser* en términos de *diferencia colonial*, tanto en el seno del sistema como en sus fronteras: jurisdicción indígena, de negros y gitanos; jurisdicción basada en equidad; manifestaciones comunitarias no oficiales de resolución de conflictos; actores ilegales que administran justicia, etc. Toda

manifestación u organización tendiente a resolver situaciones conflictivas diferente a aquella consagrada por las normas jurídico-políticas de organización del Estado, recibe un lugar inferior en la escala jerárquica, desconociendo la condición de coherencia con el contexto que la normatividad tendría cumplir en su proceso de formulación.

Por el contrario, el Sistema Moderno/Colonial de justicia colombiano se construyó sobre las bases de realidad distorsionadas, de un lado en la pretensión de asumir los modelos modernos occidentales recién llegados de Europa (y ahora de EE.UU), y el imaginario colonial constitutivo de la *diferencia colonial* y la Colonialidad en todas sus formas.

Dicho de otro modo, el sistema moderno/colonial de justicia colombiano, al igual que el Sistema-Mundo-Moderno/Colonial, opera a la manera del dispositivo foucaultiano. En las propias palabras de Foucault, el dispositivo es:

> …un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, disposiciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, en resumen: lo dicho tanto como lo no-dicho, he aquí los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que se puede establecer entre estos elementos. En segundo lugar, lo que quisiera resaltar en el dispositivo es, justamente, la naturaleza del lazo que puede existir entre estos elementos heterogéneos. De este modo, tal discurso puede aparecer tanto como el programa de una institución como, por el contrario, un elemento que permite justificar y ocultar una práctica que se mantiene muda, o funcionar como reinterpretación segunda de dicha práctica y darle acceso a un campo nuevo de racionalidad (…). El dispositivo tiene, por lo tanto, una función estratégica dominante (Foucault, p. 299 (traducción libre).

Al igual que el Sistema-Mundo Moderno/Colonial, el sistema moderno/colonial de justicia es un dispositivo que oculta bajo la retórica de la Modernidad, las lógicas de la colonialidad que el programa de investigación Modernidad/Colonialidad – Descolonialidad pretende desmantelar.

A continuación, se expone una descripción general del funcionamiento y organización del Sistema Moderno/Colonial de justicia colombiano, precedido de los antecedentes más recientes en materia de reforma y conformación.

JURISDICCIONES EN TENSIÓN

En los años ochenta se identificaba como problema la carencia en Colombia de un aparato estatal de justicia capaz y suficiente para ocuparse de la demanda del servicio de justicia por parte de los ciudadanos, pues existía la percepción de que la mayoría de ellos no tenía acceso a éste. Con la entrada en vigor de la Constitución de 1991, el Sistema de Justicia recibía un fortalecimiento prometedor. Mediante un proceso, en principio de iniciativa estudiantil, luego de apropiación gubernamental, se convocó al pueblo para elegir representantes que participaran en la construcción de un consenso que resultara en la re-constitución del país, y cuyo desenlace fue la adopción de dicha Constitución.

El texto conservó fórmulas ya existentes desde el punto de vista institucional concernientes a la organización del Estado y al hecho de conferir al pueblo el poder soberano del mismo; en varios artículos se hace especial referencia a la diversidad cultural presente en el territorio, con mención expresa de protección a las negritudes y, en particular, a los indígenas, a quienes se les reconoce la oficialidad de sus "dialectos" en los territorios en los que se asientan, así como el reconocimiento de la jurisdicción indígena en los mismos. Y es en este último punto, el del reconocimiento de la diversidad cultural, el que se presentaba como prometedor en términos del vuelco contextual hacia una situación existente desde la colonia, pero negada y

en muchos casos perseguida con fines de exterminio. Indígenas y afro-colombianos existieron antes (por los primeros), durante y actualmente en el territorio. Sólo que bajo las condiciones del imaginario colonial y las de la fundación de una República "libre", estas poblaciones eran marcadas como inferiores, accesorias, y, de conformidad con las políticas de limpieza de sangre, "desechables".

Adicionalmente, en una amplia carta de derechos denominados allí como "fundamentales", se incluyeron normas en aquel sentido, tendientes a la protección de minorías, al mismo tiempo que se consagraban acciones específicas para garantizarlos, tales como la acción de tutela y las acciones populares (artículos 86 y 88 respectivamente). Por otra parte se establecían mecanismos de democracia participativa directa mediante los cuales los ciudadanos podían iniciar procesos de reforma tanto de la Constitución como de las leyes de la república.

No obstante los intentos de reconstitución mediante la inclusión y protección de minorías, los *legados coloniales* (Mignolo 1998, p. 3) continuaron intactos en tanto que, como *diseños globales*, la norma constitucional, las interpelaciones gubernamentales dirigidas al pueblo como soberano, las teorías y presupuestos filosóficos que inspiraban el cambio, no hacía más que fortalecer, mediante la retórica de la Modernidad, la lógica de la colonialidad que aun hoy permanece oculta. Con ello se hizo patente el interés por mantener en vigor la estructura de poder que reproduce la jerarquización de las personas, acentuando así la diferencia colonial, manteniendo la exclusión de quienes desde el principio no fueron considerados como parte del pueblo en la constitución del estado-nación (indígenas, afro-descendientes, mujeres, homosexuales, etc.…) una vez lograda la independencia del imperio español en el siglo XIX.

Adicionalmente, el dispositivo sigue su dinámica reclasificando como marginales a quienes, según el diseño global que se haya adoptado e implementado (civilivilización, desarrollo, neoliberalismo capitalista, globalización, etc.…) en el Estado, generando así nuevas categorías: no-propietarios, subdesarrollados, mano de obra barata, legos o inexpertos, analfabetas, subversivos, desplazados por la violencia, terroristas, etc.…

En el ámbito de la justicia el fenómeno no es diferente. Como es evidente hasta aquí, el saber hegemónico en dicho ámbito es el jurídico. Y al igual que en el Sistema-Mundo Moderno/Colonial, en la actualidad comparte su estatus hegemónico con las ciencias económicas. Para dar cuenta de lo antedicho, a continuación se describirá el estado de lo que hemos denominando el Sistema Moderno-Colonial de justicia colombiano, atendiendo la genealogía que lo antecede y las categorías elegidas y dispuestas para su análisis.

Con casi treinta años de vigencia de la Constitución de 1991, dicho conjunto normativo ha recibido distintos desarrollos conforme su propio tenor prometía. En el caso particular del Sistema de Justicia, comprendido en el Titulo VIII de la misma y, en tal marco, los diferentes actores – el Estado, comunidades y organizaciones no gubernamentales – han estado implicados en la evaluación y crítica frente a las las realidades resultantes de su implementación y, de otro lado, a la producción de normas tendientes al mejoramiento del sistema y a la creación de espacios de discusión de los temas concernidos. Este escenario respondería, de manera general, al de una Gobernanza del Sistema. La intención es presentar los resultados de dicha evaluación desde un punto de vista que dé cuenta de los problemas que persisten y que requieren modificaciones más profundas que aquellas que pudo o pudiera entrañar una reforma normativa anclada en la lógica de la colonialidad. En tal caso, las herramientas teóricas del enfoque genético de la gobernanza reflexiva resultan adecuadas para realizar el análisis y, sobre todo, para procurar la descolonialidad del sistema.

Desde esta perspectiva, entenderemos por justicia[2] un valor que debe estar presente en los resultados de las acciones de diversos actores en el ejercicio de funciones, bien públicas, bien privadas, cuando ofrecen sus servicios en calidad de administradores de justicia. Algunos de esos operadores de la justicia, la gran

---

[2] La noción aquí expuesta responde a una elección epistemológica que elude las atribuciones de abstracción y universalidad de su importe. Se trata de un giro pragmático y contextual propuesto por el enfoque de la gobernanza mencionado, y cuya asunción implica el vuelco de la atención hacia aquellos luegares de enunciación de la justicia "ninguneados" por el Sistema Moderno/Colonial

mayoría, dentro del marco de la legalidad, pertenecen estructuralmente a la rama judicial del poder público y a los organismos de control contemplados en la Constitución; otros, en aumento permanente e inmersos en la posibilidad del reconocimiento de su actuar o en el desarrollo normativo de su estructura, están ligados de alguna manera a la rama ejecutiva del poder público y ejercen sus funciones en territorios asimilables a lo "comunitario", a lo barrial, a lo municipal o a lo distrital. En lógica de colonialidad, la primera de las instancias descritas es calificada de "instancia oficial", mientras que la segunda de ellas "instancia no-oficial".

La "oficialidad" y la "no-oficialidad" se constituyen en criterios de clasificación que operan igual a como lo hace la *diferencia colonial*. Las dos categorías resultaron consagradas en la norma constitucional, la primera definida como principal y la segunda (de forma negativa) como accesoria o residual. La primera confirma y protege el dispositivo en vigor, mientras que la segunda, al ser incluida por éste, por su carácter residual, resultó ser absorbida y en consecuencia controlada por la posición hegemónica de la primera.

En términos generales, los operadores pertenecientes a la instancia oficial actúan en jurisdicciones para las cuales son asignados desde los centros regionales o desde el nivel administrativo central, a partir de las indicaciones dadas en aplicación de la descentralización. Los segundos, en cambio, definen y construyen su legitimidad día a día en territorios dinámicos donde lo "justo" se define, bien en relación a lo que es cotidiano, o bien con respecto a tradiciones que persisten a pesar de la imposición de diseños globales que han ocultado o negado su existencia y cuyos fundamentos se encuentran en cosmovisiones ajenas a la metáfora de Occidente. Es el caso específico de las comunidades indígenas, de afro-descendientes y de gitanos que habitan el territorio del Estado, pero que han sido degradados y marginados, y muchas veces, además, violentados, por no ser considerados como parte del pueblo soberano. Desde la perspectiva constitucional del estado-nación, o mejor, desde la perspectiva de la lógica de la colonialidad, en estas instancias no oficiales se asumen asuntos que, por su dimensión y capacidad de afectación (se insiste en la lógica de la *diferencia colonial*) no ameritan la activación del dispositivo oficial.

Las dos instancias así presentadas (descritas de manera general) comparten un fin fundamental: el de resolver los diferendos y el de restituir los derechos en situaciones donde se confrontan los mismos actores, es decir, personas, organizaciones y Estado. Dada la coincidencia a nivel del objetivo y la unidad de acción, a pesar de la divergencia estructural y de la fuente de su legitimidad, podríamos afirmar que las dos instancias serían complementarias funcionalmente hablando, es decir, diferentes pero susceptibles de combinarse lo cual permitiría a todos los actores el acceso a las vías idóneas y, sobre todo, pertinentes para resolver sus diferendos y demandas.

Pero a su vez, lo anterior hace visible la diversidad que pretendió ocultar la asunción de un modelo de justicia que no concernía sino a una parte de los habitantes del territorio, y no a aquéllos que, por motivos o criterios de marginalización, fueron y son excluidos del pueblo y, por tanto, del ejercicio soberano del poder de intervenir en los términos de igualdad consignados en la Constitución.

Como resultado, tenemos el servicio oficial de justicia que opera a favor del sistema establecido y se funda en el saber dominante o hegemónico, el derecho, sistema que expondremos bajo el título de Justicia basada en Derecho; y, de otra parte, un servicio de justicia residual, marginal, que opera en los intersticios del sistema, en sus fronteras, y que, aun cuando absorbido y controlado por aquél, emerge como alternativa pluritópica de resolución de conflictos fuera del discurso experto, de la formalidad y del modelo de racionalidad de la Modernidad eurocéntrica. Esta oferta *otra* de justicia se manifiesta de dos maneras diferentes: Justicia basada en la equidad y Justicia comunitaria.

JUSTICIA BASADA EN DERECHO

Este tipo de justicia hace referencia a la instancia en que el operador que administra justicia está constreñido a aplicar la norma escrita del Estado para tomar sus decisiones o para conseguir el acuerdo entre las partes en conflicto. En este caso es asumido íntegramente el modelo continental europeo (diseño global)

del derecho (salvo en los asuntos procesales penales, donde se asumió un modelo acusatorio basado en la justicia de los Estados Unidos), tributario de la ley escrita. La organización o jerarquización jurisdiccional pone el peso en el centro, y se descentraliza en los territorios con poderes y funciones menores. El Sistema de justicia colombiano, en su interior, también repite el gesto centralista de la Modernidad, desconociendo diferencias y autonomías en las regiones (periferias), situación que está también marcada por la discriminación (solo en el centro se domina el saber experto y la institucionalidad adecuada). La experticia del derecho es la llamada a simetrizar las regiones en comparación siempre con el experto del centro, pues es allí, en el centro (geográfico y político: Bogotá) donde se concentra la autoridad brindada por la colonialidad del poder y del saber.

Por otro lado, salvo el caso de las acciones populares, el sujeto procesal judicial es el individuo, representado, claro está, por el experto (abogado), y la estructura del proceso se reduce a la lógica de la confrontación, cuyo final debe conducir a la victoria de una de las partes frente a la otra (paradigma de la guerra[3]). Este tipo de justicia puede caracterizarse de la siguiente manera:

CARACTERÍSTICA	DESCRIPCIÓN
Referencia	Derecho positivo
Rango de actividad	Su rango de actividad lo definen las normas, la ley escrita y los principios generales del derecho.
Procedimiento	Su procedimiento está definido de forma exclusiva y excluyente por las normas y la ley, a excepción de ciertos procedimientos establecidos en los Códigos de policía que no establecen procedimientos específicos para actuar en ciertos asuntos.
Resultados	Los resultados de la actividad son, en general, formales en aquellos que concierne el derecho
Ejemplos de operadores	Entre otros, los operadores de esta instancia son : Los jueces de la República, los contralores, los árbitros en derecho, los inspectores de policía, los comisarios de familia, los conciliadores en derecho y los mediadores en derechos cuyos acuerdos generen efectos jurídicos

JUSTICIA BASADA EN LA EQUIDAD

La justicia basada en la equidad, también contemplada por la norma constitucional, se caracteriza por el hecho de que el operador recurre a nociones culturalmente admitidas sobre aquello que es justo para tomar decisiones o para facilitar que las partes en conflicto encuentren soluciones a sus diferendos. El carácter residual atribuido por la Constitución obedece, más que a su menor importancia, al hecho de que tiene aplicación en casos donde los actores que a ella acuden, o están marginados del sistema y en consecuencia no tienen acceso a él, o se resisten a su imposición al encontrarlo impertinente a su necesidad de resolución de conflictos.

CARACTERÍSTICA	DESCRIPCIÓN
Referencia	Aquello que es relativo a lo cultural
Rango de actividad	Su rango de actividad, desde la perspectiva estatal, estaría ligado a asuntos que no se oponen al « Estado Social de Derecho » en general, y a los Derechos Fundamentales en particular (en el marco de la carta de derechos).
Procedimiento	El procedimiento es definido por cada operador

3 "Por paradigma de la guerra me refiero a una manera de concebir la humanidad, el conocimiento y las relaciones sociales, que privilegia el conflicto o el polemos (...) El paradigma de la guerra se puede caracterizar en términos del privilegio del conflicto o de la celebración de la reducción de la singularidad de las entidades individuales y sujetos a la generalidad del concepto, al Ser, a una etnia, o a una totalidad en reflexiones filosóficas" (Maldonado-Torres, 2008, p. 3).

Resultados	Las actividades de los Jueces de Paz y de los conciliadores en equidad se derivan de acuerdos formales – escritos o no en el caso de los Jueces de Paz - ; mientras las actividades de los mediadores se derivan de acuerdos informales dónde la oralidad reviste gran importancia dentro del procedimiento y el control social informal sirve de garantía de su cumplimiento
Ejemplos de operadores	Entre los operadores de esta instancia están: los Jueces de Paz, los Conciliadores en Equidad y los mediadores y los árbitros cuyos acuerdos y decisiones se basan en la equidad.

JUSTICIA BASADA EN PRÁCTICAS COMUNITARIAS

Esta forma de justicia tiene lugar en comunidades fundadas en valores compartidos, claramente diferenciables de comunidades de vecinos, y en las cuales una persona o grupo ha sido delegado para definir lo que es justo a fin de resolver los conflictos a la luz de dichos valores. Aquí podemos encontrar la justicia indígena (expresamente reconocida por la Constitución), la justicia de los afro-descendientes y la de los gitanos.

Aun cuando es más notorio en culturas cuya tradición permite establecer diferencias sin un análisis profundo, este tipo de justicia puede también presentarse en ambientes urbanos, lo cual es altamente común dadas las circunstancias de desplazamiento forzado provocadas por los conflictos entre el Estado, guerrillas, paramilitares y delincuencia organizada en torno al narcotráfico (Ibáñez,2008). Se diferencia de la justicia basada en la equidad en que ésta última define lo justo a partir de la relación de las partes en conflicto; por el contrario, en la justicia comunitaria la resolución del diferendo obedece a aquello que es justo para toda la comunidad. Es con respecto a la armonía comunitaria que se toma la decisión. En la justicia basada en la equidad, en cambio, aunque se tiene en cuenta la dimensión colectiva del conflicto, un diferendo entre dos personas será resuelto en busca de la armonía entre ellas.

CARACTERÍS TICA	DESCRIPCIÓN
Referencia	Su referencia es el grupo social. Este tipo de justicia considera algunos efectos de prácticas grupales, como es el caso de las comunidades gitanas (Kriss). En las actividades de operadores de la legislación indígena y en las comunidades afrocolombianas, el garante del cumplimiento está dado por el control social informal, en algunos casos por las leyes escritas o derivadas de las tradiciones orales.
Rango de actividad	El rango de actividad de quienes desarrollan la justicia comunitaria está dado por la comunidad misma. Se tiene en consideración por parte del Estado que su actividad no ponga en riesgo el Estado Social de derecho y su legitimidad en general, así como los derechos fundamentales en particular.
Procedimiento	Se construyen mediante la práctica. La oralidad prima sobre la formalidad. La actividad dentro de comunidades indígenas y afrocolombianas puede contar también con procedimientos escritos y orales a la vez.
Resultados	En general, la actividad de estos operadores se deriva de acuerdos informales según la calificación estatal moderna/colonial. Su cumplimiento se produce y garantiza mediante el control social que los promueve. En el seno de las comunidades indígenas y afrocolombianas, los resultados pueden estar consignados igualmente por escrito, estando la oralidad siempre presente.
Ejemplos de operadores	Estos operadores basan su legitimidad en la cultura, la práctica y la experiencia, y pueden ser tan variados como las comunidades existentes. De igual manera son operadores de la justicia comunitaria aquellos que administran justicia en el seno de la justicia indígena y en el desarrollo de la legislación de negritudes.

Mientras que la Justicia basada en el derecho reproduce la *colonialidad* en sus tres manifestaciones, la Justicia en equidad y la justicia comunitarias son ya pensamiento des-colonial; diversidad de tradiciones, de saberes y de cosmovisiones caracterizan la construcción de saberes dotados de la pertinencia necesaria para resolver los conflictos de actores para los que la tradición jurídica eurocéntrica es sólo un eco que resuena lejano a sus necesidades de justicia, y que excepcionalmente golpea estruendosamente para imponer su noción de justicia, o más bien, la injusticia.

REDUCCIÓN DE POSIBLES

Lo que se colige del estado de cosas que venimos de exponer es la reducción de posibilidades en cuanto a la oferta de justicia de manera tal que, ante el plexo de posibilidades frente a la oferta de mecanismos de resolución de conflictos, es nuevamente un formalismo que olvida la natural finalidad del asunto, la resolución de conflictos, e impone un binarismo que, anclándose en la la lógica de confrontación (*polemos)*, busca la elección de una única y victoriosa posibilidad, reducida al lenguaje de lo jurídico, mientras ignora el diferendo mismo. La consecuencia, una hegemonía excluyente de todo aquello que, en apareciencia, se le opone y justifica su condición de superioridad.

Tal disposición binaria se manifiesta en un polo voluntarista que asume la posición formal del sistema y que reduce a su concepción de fronteras cualquier conflicto que se pueda presentar a modo de subsunción; por otro lado está el polo emergentista que, ante la negación sistemática de la justicia formal, en "rebeldía", acude a los referentes propios bien de su cultura, bien de su contexto actual, distintos a los de aquella manifestación hegemónica de justicia universal y, por tanto, es en su contexto marginado que surgen resoluciones muchas veces inéditas y contrarias al canon fundamental que impone el sistema. La confrontación se produce como describimos a continuación:

MODELO VOLUNTARISTA – JUSTICIA OFICIAL BASADA EN DERECHO Y EN EQUIDAD

En términos de Gobernanza, los asuntos atinentes a la organización y regulación de la resolución de los conflictos, y en consecuencias del Sistema Moderno/Colonial de justicia, han sido usualmente tratados a la manera y bajo los presupuestos intencionalista, mentalista y esquematizante. Los diferentes actores partícipes de esta gobernanza, si bien perciben los problemas de los que padece un mecanismo cuyo funcionamiento responde a una lógica de inclusión y de exclusión, pasan por alto los presupuestos en los que reposa dicha lógica, así como la concepción de totalidad (cerrada) donde la diferencia es negada o marginalizada. Al mismo tiempo, la estructura jerárquica (tanto en términos de superioridad e inferioridad, como de funcionalidad) sirven para clasificar las ofertas de justicia de prevalentes y residuales, de conformidad con la taxonomía proveniente de la *diferencia colonial*.

En ejercicio entonces, de una postura voluntarista, las instituciones del Estado a quienes se les asigna la tarea específica de mejorar la oferta estatal de justicia (Rama Judicial del Poder Público, Ministerio de Justicia), y articular dicha oferta con los Mecanismos Alternativos de Solución de Conflictos y las ofertas de justicia comunitaria como instancias llamadas cubrir esta necesidad, se concentran en las problemáticas endógenas al sistema como la de aumentar el acceso de los ciudadanos al servicio, así como la descongestión de los despachos judiciales y, en consecuencia, se omiten las problemáticas atribuibles al Sistema mismo.

Dichas entidades estatales, para tal efecto, convocan a actores del sector privado, como investigadores, ONG, expertos, para constituir comisiones *ad hoc* para la construcción de políticas públicas consensuadas,

con la consecuencia propia de la organización voluntarista, de la marginación de actores sin respaldo institucional.

Actuando bajo acuerdos concretos, se asignan tareas a cada uno de los expertos. Luego de un periodo determinado, en mesas de trabajo se plantean, a partir de exposiciones de experiencias concretas seguidas del debate pertinente, alternativas de solución que usualmente se materializan en discursos de recomendaciones y una propuesta, bien de reforma normativa, bien de reemplazo total de la existente.

Los productos elaborados de esta manera, en forma de recomendaciones de política, son sometidos al juicio político del gobernante de turno, quien, según las circunstancias políticas, acogerá o no la propuesta de la comisión de expertos.

Usualmente, las opiniones de los expertos, y los documentos provistos por estas comisiones han servido para la puesta en aplicación de la justicia cuyo referente es el derecho, y en algunos casos también aquella cuyo referente es la equidad. Su conformación se sustenta en compromisos entre entidades estatales y actores expertos del sector privado (dinámica del compromiso), tendientes a la adopción de políticas públicas en torno al tema que les da origen (modelo decisionista), con una coordinación jerárquica, vertical (proceso vertical jerarquizado), desde los niveles superiores a los inferiores. Su objetivo primordial, modificar la tradición jurídica arraigada que sólo considera legítima y válida la actuación del juez basada exclusivamente en la ley (revisión de creencias).

El modelo voluntarista, para el caso del Sistema Moderno/Colonial de justicia colombiano, implica un apego irrenunciable a una racionalidad caracterizada por la creencia en la eficacia de su operación, dado el cumplimiento a cabalidad de las reglas (esquemas) por ella misma impuestas. La autorreferencialidad del mecanismo racional no percibe la exterioridad donde pretende lograr transformaciones, así como identifica como problemas u obstáculos, aquello que se le presenta como diverso al esquema fundante. El voluntarismo o intencionalismo allí presente, insiste en pasar por alto la exterioridad de sus fronteras, en este caso el contexto diverso de justicias y creencias, considerando que la pertinencia racional del juicio normativo conducirá automáticamente a la transformación de la situación problemática.

MODELO EMERGENTISTA – JUSTICIA INFORMAL BASADA EN LO CULTURAL O EN LA EQUIDAD

No obstante, la fuerte tradición formalista y reglamentista del país, el modelo de Estado moderno adoptado y preservado en las normas constitucionales no ha logrado homogeneizar, ni la diversidad de cosmovisiones, ni las formas de vida de comunidades resistentes a la uniformización. Ante la incapacidad del Estado de hacer presencia en todo el territorio, sumado a lo cual está el factor de diversidad cultural señalado y la existencia de un conflicto armado, el modelo de gobierno y el proyecto de imponer una forma de vida basada en el ejemplo europeo han fracasado, y por consiguiente el alcance del objetivo de homogeneización. Esto tanto desde el punto de vista normativo, como desde el punto de vista político.

En el proceso de la Asamblea Constituyente que condujo a la promulgación de la Constitución de 1991, en lógica incluyente, se consagraron artículos dando cuenta de una situación existente, la de la diversidad de cosmovisiones al interior de la nación, y en consecuencia se atribuyó relevancia manifiesta al fenómeno natural de resolución de conflictos a instancias de la autoridad intuitivamente reconocida en el seno de una comunidad, usualmente de carácter espontáneo, y cuyo referente, en ciertos casos es el acervo cultural de la propia comunidad, y en otros, una concepción de la justicia basada en el sentido común.

Me traslado entonces a territorios nacionales en los cuales el Estado, por insuficiencia presupuestal, por el conflicto político, e incluso por negligencia, no tiene presencia, o a espacios marginalizados ante la resistencia o imposibilidad de homogeneizar, haciéndose difícil la prestación de los servicios públicos básicos, como lo es el de Justicia. En esos territorios y espacios periféricos (respecto del modelo central totalizante y excluyente), están las comunidades indígenas, negras y gitanas, cuyo referente de justicia es sobre todo cultural, o comunidades de personas que por distintas razones se encuentran en situación de comunidad,

autorregulando su convivencia y proveyendo en consecuencia un mecanismo de resolución de conflictos no oficial. Esta situación se percibe usualmente como problemática desde una lectura totalizante como aquella adoptada por las élites criollas con base en la Modernidad y los legados coloniales. Sin embargo, desde la perspectiva propuesta por este trabajo, no es más que la coexistencia "real" de mundos diversos, jerarquizados y naturalizados mediante la operación de la diferencia colonial.

Allí, la "enfermedad" es la injusticia, o la ausencia de la "justicia", aquélla señalada como la única posible, con caracteres de universalidad y abstracción. Es decir una justicia formal, autorreferencial en la medida de solo atender a un código moral de comportamiento, y a la constante ausencia de reflexividad respecto de la realidad social diversa. En cambio, en concreto y bajo los efectos de la negación, los actores (indígenas, afro-descendientes, gitanos, comunidades de vecinos, grupos marginalizados en general), o bien ejercen su natural derecho de autorregulación, o bien se mantienen respetuosos de tradiciones y costumbres propias de sus comunidades. Entonces son los propios miembros de esa comunidad que, a partir de la puesta en común de las experiencias vividas entorno al problema que enfrentan (testimonios), extienden lazos de confianza entre sí, o específicamente a quién consideran su líder natural, invistiéndose de la facultad de dar justicia, entendida esta como se señaló en su momento, como un valor cuya presencia es requerida en la operación de quien ha sido investido de la función de administrar justicia. En otras palabras, la justicia es una acción, concerniente al contexto de quienes, por una u otra razón, se ven confrontados en sus intereses.

Dadas las particulares condiciones del país, cuyo conflicto interno y otros hechos delincuenciales dificultan el curso normal de la aplicación normativa, así como de cualquier otro tipo de compromiso, encontramos también manifestaciones de administración de justicia a instancia de los actores armados del conflicto, o de comunidades lideradas por delincuentes, cuya referencia es el temor impuesto mediante la violencia (es el caso de los grupos armados ilegales tales como los paramilitares y las guerrillas, así como bandas criminales constituidas en torno al negocio del tráfico de drogas ilícitas).

Tanto los primeros fenómenos producidos a instancias de actores marginalizados por el modelo centralista y homogeneizante adoptado por el estado, y cuya intención es la de vivir (sobrevivir) ante la marginalización, como aquéllos producidos a instancias de actores manifiestamente declarados en contra del orden y las normas dispuestas por el estado, en égida de dominación, imponen (como el Estado) un modelo de inclusión y exclusión, son manifestaciones *emergentistas* de gobernanza, es decir, modelos que surgen de la capacidad directa de autorregulación. Los unos, en lógica de colaboración y coexistencia; los otros en lógica de confrontación y oportunismo frente a la incapacidad del Estado.

Nuestro análisis, entonces, tiene por trasfondo epistemológico un diálogo multidireccional entre el MCD y el enfoque genético de la gobernanza reflexiva. El primero nos ha servido para describir y develar la operatividad del Sistema de Justicia bajo las lógicas de la colonialidad; el segundo, en cambio, nos provee de herramientas adecuadas para incidir en dicha operatividad de acuerdo con los preceptos que describimos a continuación.

En términos de Gobernanza se podría decir que uno y otro modelo han producido resultados verificables en la realidad en cuanto a la prestación del servicio de justicia. Lo interesante del asunto es que la existencia de los dos modelos a la hora de analizar los problemas que enfrenta el sistema, no es leída desde la perspectiva de la colaboración, sino de la confrontación de dos maneras distintas de abordarlos. Frente a una solución real de mejoramiento del acceso a la resolución de los conflictos, se antepone el argumento de la autoridad del modelo voluntarista, consistente en la centralidad, concentración y control del servicio por parte de una única manera de definir lo justo. Es así como, en una gran mayoría de los casos, la puesta en práctica de los dos se ha visto frustrada, justamente, por el desconocimiento mutuo de los aportes del otro modelo.

De otra parte, en el seno de cada una de las manifestaciones de atribución de la justicia, encontramos características propias de cada modelo, y en mayor medida, las limitaciones de uno y otro, propias de su carácter primordialmente autorreferencial. Pero de otro lado, es posible también extraer, de los puntos de intersección, los beneficios que arroja la aplicación de un juicio reflexivo, en tanto análisis de la realidad, de las prácticas desarrolladas en la acción misma de búsqueda de la justicia, de los alcances con que cuenta

ese actuar reflexivo sobre la realidad, y en consecuencia constatar la posibilidad de contraer compromisos con la colectividad. En otros términos, lo que nos ofrece esa diversidad de justicias es la posibilidad real de constituir coexistencia si se abandona la lógica confrontacional y se adopta una colaboracional de cooperación y corresponsabilidad.

A su vez, la apropiación del sistema por parte de la ciudadanía (por parte de todos los actores de la sociedad política) constituye un proceso largo en el tiempo, pero también uno más productivo en resultados. Actualmente los ciudadanos no poseen un mapa que les permita comprender a la justicia como tema, ni a la operación de justicia como asuntos claros y distinguibles. Tiene, por el contrario, la visión de un estamento del Estado al cual no se tiene alcance sino a instancias de procedimientos y conductos sinuosos, de manera mediada (abogado) y costosa. Los conflictos, o se deciden de manera directa y en condiciones distintas cada vez, o se acude a mecanismos cercanos, que aun cuando no tener reconocimiento estatal, sí son eficaces en la respuesta.

En aplicación de los principios de complementariedad y corresponsabilidad entre las justicias antes descritas, a saber, la justicia basada en derecho, la justicia comunitaria y la justicia basada en la equidad, la construcción social de justicia y la corresponsabilidad de los actores intervinientes, la respuesta a todas esas inquietudes puede ser obtenida. Pero la construcción de estos principios debe obedecer a un proceso reflexivo distinto al de la prevención de situaciones de común ocurrencia, o de subsunción de aquéllas inéditas.

La pertinencia de una gobernanza como la insinuada más arriba, acompañada de a la necesidad de generación de institucionalidades locales y nacionales, y el establecimiento de vínculos con otros actores usualmente marginalizados por el sistema son, entre otros, asuntos que abren la posibilidad a reflexionar sobre la problemática de la "justicia", en términos epistemológicos y éticos distintos a aquellos que condujeron a sus Constitución actual. El desafío pasa por desplazarse de una actitud contemplativa y pasiva de atención selectiva, en cuya vigencia sólo se incurre en la repetición, naturalización y estatificación de los errores cometidos, para adoptar una un proceso de aprendizaje conducente a movilizar una atención generativa de aplicación transversal: en primer término, poner de presente la operación reflexiva de reconstruir y reconocer una imagen de identidad diversa. Nuestros contextos son diversos en cosmovisiones y formas de vida, sumados a una posición pasiva concretada en el hecho de ser receptores irreflexivos de modelos normativos ajenos a nuestra realidad. La reconstrucción de esa imagen identitaria, entonces, debe ser extensiva hacia todas las posibilidades que nuestra realidad ofrece, buscando siempre la coherencia con nuestros contextos de vida.

En segundo término, el desafío es el de construir colectividad, lo cual pasa por una puesta en cuestión de nuestras posturas de base, de nuestra metáfora generativa, y una apertura a posibilidades de construcción mancomunada, en términos de aprendizaje, de compromisos que desaten los nudos generados en el mito de la superioridad-inferioridad, de las lógica confrontacional, del paradigma de la guerra recibido como legado, así como la racionalidad que aún lo preserva. La resolución de los conflictos no puede reducirse a los términos de vencedores-vencidos, sino ampliarse a la posibilidad de construcción social que el "encuentro" brinda sin excepción.

Las formas diversas de administración de justicia usualmente relegadas o descalificadas por "diferentes", "tradicionales", "retrasadas", traen consigo las herramientas como la formación colectiva de la norma, del juicio normativo y de juzgamiento de la realidad, así como maneras diversas de interactuar, no sólo con otros seres humanos, sino con otros seres igualmente marcados e inferiorizados por el antropocentrismo de la Modernidad.

De un lado, Modernidad/Colonialidad – Descolonialidad devela el mito sobre el cual está construida nuestra metáfora generativa, mientras que, del otro, el enfoque genético de la Gobernanza reflexiva nos ofrece herramientas idóneas, pragmáticas y contextuales para concebirnos de un modo distinto al del modelo inclusión/exclusión.

PLURIVERSALIDAD NORMATIVA EN LUGAR DE PLURALISMO JURÍDICO

Hemos así puesto en evidencia el estado del Sistema moderno/colonial de justicia en Colombia, en lo que concierne a la oferta de servicios disponibles, los marcos en los cuales cada operador actúa o puede actuar, las connotaciones de sus decisiones, los tipos de conflictos propios, y los procedimientos particulares de cada una de las justicias mencionadas.

En términos generales, una tal descripción daría lugar a afirmar que la reforma constitucional de 1991 habría considerado la diversidad “cultural” existente en el territorio colombiano. Podría, incluso, afirmarse la asunción de dicha diversidad en la norma constitucional y las promesas de desarrollos legales que permitieran la protección y ejercicio de los derechos de las “minorías”, dada la específica consagración de la jurisdicción indígena[4] (Justicia Comunitaria) dentro del marco de las normas atinentes a la Administración de Justicia. De igual manera, la Constitución crea la jurisdicción de paz[5] e incluye la justicia en equidad como alternativa a la resolución de conflictos, antes reducida solamente a la fuente jurídica.

Desde una perspectiva moderna, la situación del acceso, la cual motivó la reforma de la justicia en los términos enunciados, es definida como un problema cuya solución hace que los actores se vean conminados a sobrepasar las fallas del sistema en vigor a fin de proporcionarse las herramientas adecuadas para la resolución de sus conflictos. Para ello generan “modelos diversos a los que la sociología jurídica ha denominado *pluralismo jurídico*, concepto que conlleva a la idea de sociedades como constelaciones de juridicidades, unas formales, otras informales, unas oficiales, otras no oficiales” (De Sousa y García, 2001).

Desde la perspectiva ofrecida por el programa de investigación Modernidad/Colonialidad - Descolonialidad, en cambio, podemos constatar que en Colombia dicha pluralidad no ha sido el resultado de una falla del sistema para procurar el acceso al servicio; al contrario, la pluralidad se genera desde el descubrimiento y la instalación de los españoles en el territorio, sumada a la imposición de su sistema particular de creencias; sin embargo, en la implantación del sistema moderno/colonial de justicia (y de igual manera con todo lo atinente a la construcción del Estado) no se contó sino con la tradición europea como referente exclusivo y excluyente (en la mayoría de los casos) para cumplir con la tarea de la resolución de conflictos (Walsh, 2002). Los referentes indígenas y afrocolombianos fueron marginados mediante una geopolítica del conocimiento que les asignó un *lugar de enunciación* mudo en el entramado jerárquico al cual dicha tradición conlleva. Es un ejemplo más de establecimiento y continuidad de la diferencia colonial en términos epistemológicos y ontológicos a través de la colonialidad del poder.

Así pues, a pesar de la inclusión de dichos referentes en la Constitución de 1991, la situación de estas “minorías”, y en general, la situación de cualquier otra creencia, tradición o forma de vida que no se ajuste a la impronta hegemónica de occidente, es la misma: al encontrarse fuera de las fronteras de la totalidad-totalizante implicada en la tradición occidental, tanto su *lugar de enunciación*, como sus *posibilidades de hacer de otro modo* son reducidas, bien a una función residual (justicia indígena), bien negadas de manera sistemática.

Sí se sigue la vertiente teórica del pluralismo jurídico, en su vertiente normativa, esta pluralidad debe ser aceptada por todos los actores miembros del grupo social donde se presenta, lo cual obliga a poner en cuestión la posición dogmática según la cual la administración de justicia es de monopolio estatal. En consecuencia, se debe aceptar que la autorregulación del grupo social, la producción y la distribución normativas no emanan exclusivamente del Estado; la realidad muestra cómo la justicia estatal comparte la tarea con otros medios que a menudo resultan ser más expeditos, accesibles y menos costosos.

Desde la praxis descolonial, el *pluralismo jurídico* entendido como se describe en el párrafo anterior sólo resulta inclusivo de la diversidad de referentes de justicia, pero no afecta los cánones de poder que conforman

[4] *Cf.* Constitución Política de Colombia, artículo 246.
[5] *Cf.* Constitución Política de Colombia, artículo 247.

y protegen la matriz de la colonialidad. Al contrario, la reafirman en tanto adquieren posición de control e interferencia. Al contrario, si se asume de alguna manera el giro pragmatista y contextualista (Maesschalck, 2010), más allá de un pluralismo jurídico de origen moderno, hablamos de un *pluriverso normativo* con vocación des-colonizante que se construye a partir, ya no de la lógica de inclusión/exclusión, sino de la ampliación creativa surgida de una interacción horizontal entre actores o grupos de éstos que, puestos en situación de autorregulación, ponen entre paréntesis sus *historias selectivas* a fin de construir normas que posibiliten nuevas formas de vida.

Con ello, la fórmula no será la de reducir el número de posibles para elegir uno de entre ellos (Modernidad), sino la de aumentar el número de posibles sin que se imponga la elección de uno solo. Eso abriría las puertas a distintas tradiciones y referentes en la resolución de conflictos, atacando las articulaciones del poder que privilegian un sistema particular de creencias respecto de otros, saberes hegemónicos (derecho, economía) respecto de saberes subalternos, etc.

Para aclarar aún más este punto, el siguiente aparte del artículo de Quijano (1992, p. 447) es adecuado:

> En primer término, [es necesaria] *la descolonización epistemológica*, para *dar paso luego a una nueva comunicación inter*-cultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, *como la base de otra racionalidad* que pueda pretender, con legitimidad, *alguna universalidad*. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la *específica cosmovisión de una etnia particular* sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llama Europa occidental. Porque eso, en verdad, es pretender el título de universalidad para un provincialismo.

En estos términos, el *pluralismo normativo* adopta el giro decolonial, en tanto atiende, más que a la jerarquía, a la pertinencia epistémica del referente al que se acuda para resolver los conflictos. Se trata de contar con mecanismos que, sin pertenecer a aquellos que según la calificación estatal-moderna/colonial son oficiales, reciben el reconocimiento y la aceptación en tanto dan cuenta de realidades diversas que persisten en la comunidad política, y que reclaman entonces tratamientos igualmente diversos a fin de satisfacer la necesidad de justicia (tal es el caso de la justicia indígena o de las expresiones comunitarias, urbanas o rurales, de resolución de conflictos).

En un plano filosófico, el panorama presentado a lo largo de este aparte comporta la necesidad de analizar mejor los factores que intervienen en la genealogía de la situación, así como los modelos epistémicos que surgen paralelamente para así adaptar el sistema a las necesidades de la sociedad política, buscando la eliminación del entramado jerárquico, y produciendo una reflexión que permita la coexistencia de las diversas manifestaciones, siempre y cuando éstas provengan de la expresión libre de las comunidades concernidas.

BIBLIOGRAFÍA

CASTRO-GÓMEZ, S. y GROSFOGUEL, R. (Eds.). (2007). "El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, Bogotá, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre,

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE COLOMBIA, 1991

IBÁÑEZ, ANA MARÍA. (2008). "El desplazamiento forzoso en Colombia: un camino sin retorno hacia la pobreza". Bogotá: Universidad de Los Andes.

LENOBLE, J. y MAESSCHALCK, M. (2011). "Démocratie, droit et gouvernance", Les Éditions Revue de Droit, Université de Sherbrooke.

LENOBLE, J y MAESSCHALCK, M. 2009). "L'action des normes. Éléments pour une théorie de la gouvernance", Éditions Revue de Droit de l'Université de Sherbrooke.

MAESSCHALCK, M. (2010). "Los desafíos del giro contextualista y pragmatista en ética", in Eticas convergentes en la encrucijada de la postmodernidad, R. Salas Astrain (ed), UCSH editiones, Santiago/ Temuco.

MALDONADO-TORRES, N. (2008). "Against war. Views from the underside of modernity", Duke University Press, Durham NC.

MIGNOLO, W. (1998). "Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: La ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos". in Estudios: revista de investigaciones literarias, nº 11.

MIGNOLO, W. 2003) Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo, Madrid, Akal Ediciones S.A., 2003.

NINO, C. (1993). "Introducción al análisis del derecho". Buenos Aires, Astrea, 1993.

PREBISCH, RAÚL (1986). "El desarrollo económico de América Latina y algunos de sus principales problemas". in Desarrollo Económico, vol. 26, n° 103, oct. - dic. 1986, pp. 479-502, disponible en Internet en: http://www.jstor.org/pss/3466824 (consultado el 12 de septiembre de 2020).

QUIJANO, A. (1992). "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad". Originalmente publicado en Perú Indígena, 1991, VOL. 13, No. 29, 11-20. Lima, Perú. Reproducido en Heraclio Bonilla, in Los Conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas. Ed. FLACSO-TERCER MUNDO, Bogotá.

SANTOS, B. y GARCÍA, M. (2001). "El caleidoscopio de las justicias en Colombia. Análisis socio-jurídico", Bogotá, Siglo del Hombre Editores.

VALENCIA, A. (1989). "Derecho civil. Tomo I: Parte General y Personas", Bogotá, Temis, 1989.

WALLERSTEIN, I. (2004). "Comprendre le monde. Introduction à l'analyse des systèmes-monde". La Découverte, Paris.

WALSH, C. (2002) "Interculturalidad, Reformas Constitucionales y Pluralismo Jurídico". Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Ponencia presentada en el Coloquio sobre Administración de Justicia.

BIODATA

Juan Pablo BERMÚDEZ GONZÁLEZ: Colombiano. Abogado y Doctor en Filosofía por la Université de Louvain bajo la dirección de M. Maesschalck. Sus líneas de investigación están centradas en los estudios del lenguaje, la gobernanza reflexiva y en modernidad-colonialidad/decolonialidad. Se desempeña como académico del Departamento de Lenguas de la Pontificia Universidad Javeriana. Correo electrónico: jpbg88@gmail.com







ARTÍCULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 26, n.º 93 (abril-junio), 2021, pp. 104-120
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Pluralismo jurídico y acceso a la justicia del Estado: Justicia social y pueblos indígenas

Legal pluralism and access to State justice: social justice and indigenous peoples

Elisa CRUZ RUEDA
https://orcid.org/0000-0002-6339-1518
elisa.cruz@unach.mx / elisacruzrueda@hotmail.com
Universidad Autónoma de Chiapas, México

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.4629497

RESUMEN

Presentamos un panorama general de la situación actual de los derechos humanos y de los indígenas y sus pueblos, frente a la ascensión del nuevo gobierno mexicano que se dice de izquierda y antineoliberal. Es objeto de estudio las contradicciones evidentes, producto de bases estructurales sobre las que se ha erigido el Estado mexicano. Nuestro método de análisis se centra en el derecho mexicano, más allá de sus fuentes estatales confrontando la norma con los hechos sociales, privilegiando un enfoque de justicia social y de derechos humanos.

Palabras clave: Derechos Humanos, pluriculturalidad, derecho indígena

ABSTRACT

We present an overview of the current situation of human rights and indigenous peoples and their peoples, in the face of the ascension of the new Mexican government that is said to be left-wing and antineoliberal. The obvious contradictions, the product of structural bases on which the Mexican State has been erected, are under consideration. Our method of analysis focuses on Mexican law, beyond its state sources confronting the norm with social facts, privileging an approach to social justice and human rights.

Keywords: Human rights, multiculturalism, indigenous law.

Recibido: 08-11-2020 ● **Aceptado**: 28-01-2021



INTRODUCCIÓN

México muestra visos de gobiernos que llegaron al poder en diversos países de América Latina, autonombrados democráticos y populares, pero aplicando inevitablemente políticas económicas que dejaron los gobiernos contra los cuales ellos siendo ciudadanos y como parte de movimientos sociales, se opusieron. En otras palabras, tenemos un gobierno que llegó con el voto mayoritario, que prometía ser popular y diferente a los anteriores, pero repitiendo formas coloniales y hegemónicas de relación con los indígenas y sus pueblos. Ante esto, los derechos humanos y concretamente el derecho de los indígenas a un derecho propio, como un derecho fundamental y expresión del ejercicio de la autonomía y del pluralismo jurídico, está en riesgo de retroceso y, cada vez se percibe lejana su efectividad, ante la amenaza de la implementación de un gobierno que se proclama con arraigo social y que, de manera, aparentemente contradictoria, violenta derechos humanos establecidos en instrumentos internacionales que México ha reconocido, firmado y ratificado.

A más de 30 años de aprobado el Convenio169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) para pueblos indígenas y tribales en países independientes —24 años de los Acuerdos de San Andrés, 19 años de las reformas a la Constitución Mexicana en materia indígena y 9 de la reforma constitucional de Derechos Humanos—, los Estados Unidos Mexicanos o México, cuenta con un corpus basto de Derechos Humanos incorporado a su marco jurídico. Sin embargo, paradójicamente hoy por hoy se vive una crisis de derechos humanos que marca una de las crisis civilizatorias más profundas que ha vivido la humanidad y que tiene en el COVID 19, su expresión más cruda. Esta crisis civilizatoria tiene sus bases en una violencia estructural del modelo económico que recae directamente en toda la sociedad y sus distintos sectores (niños, niñas, adolescentes, adultos mayores, hombres, mujeres, indígenas, afrodescendientes) con un número más creciente de personas desaparecidas, feminicidios, afectaciones ambientales que promueven el cambio climático (sequias más prolongadas, inundaciones) y el desplazamiento humano por el cambio en la vocación de tierras agrícolas dada la implementación de proyectos extractivos (energías limpias, minería, transportación, vías de comunicación).

En primer lugar, expondremos un panorama general de los desafíos a los que se enfrenta el actual gobierno mexicano que quiere hacer distancia del neoliberalismo que distinguió a los gobiernos anteriores, y que después de dos años no logra ni ese distanciamiento ni concretar un proyecto social e incluyente.

En segundo término, exponemos a grandes rasgos el reconocimiento de los derechos humanos, y concretamente del derecho de los indígenas y sus pueblos a tener un derecho propio, y cómo en esta tarea se han involucrado la llamada ciencia jurídica con la antropología. Frente a ello, expondremos los riesgos que implica la implementación de proyectos neoliberales avalados como sociales con consultas a modo. Para esto, expondremos el caso del megaproyecto de reordenamiento territorial denominado por el gobierno mexicano “Tren Maya”. Este caso servirá también para exponer cómo se ha dado el trastocamiento y tergiversación de conceptos jurídicos que caracterizaron la vocación social del Estado mexicano, al grado de justificar el retroceso de los derechos humanos. Al final exponemos algunas reflexiones.

LOS DESAFÍOS DEL NUEVO GOBIERNO MEXICANO: DERECHOS HUMANOS Y COMBATE DEL NEOLIBERALISMO

Antes de exponer lo que ha implicado las reformas de 2011 en materia de Derechos Humanos para la estructura del marco jurídico mexicano y del Estado mexicano, es menester exponer algunos elementos del contexto actual. Es de destacarse que el pasado 18 de julio de 2018, aproximadamente 30 millones de votantes cambiamos la faz pública de la República mexicana, por vez primera desde 1917, un partido de oposición y de izquierda al régimen, obtuvo el control de dos de los tres Poderes de la Unión, el Legislativo y el Ejecutivo. De igual forma, una cuarta 1/4 parte de las Gubernaturas estatales también pasaron a ser controladas por el partido emergente llamado MORENA (Movimiento de Regeneración Nacional).

El nuevo presidente Andrés Manuel López Obrador (AMLO) fue electo el 1º de julio de 2018 y asumió el

mando de la Primera Magistratura el 1º de diciembre de 2018. Previo a este evento en México se presentaron dos tipos de proceso de reformas antagónicos y a la vez paradójicos: la reforma constitucional de derechos humanos del año 2011 y la reforma estructural o reforma energética de 2013. Mientras la primera reconoce un amplio margen de reconocimiento de los derechos humanos entre ellos los Derechos Económicos Sociales y Culturales y los Derechos de indígenas y sus pueblos, la segunda plantea la posibilidad de en el mejor de los casos justificar jurídicamente la trasgresión de derechos, y en el peor, crear situaciones de conflicto que justifican acciones de guerra encubriendo el despojo y violación de los derechos, tales como: a la propiedad de la tierra y el territorio, el derecho de indígenas y sus pueblos al respeto de su voluntad para negarse o aprobar proyectos y megaproyectos (consentimiento previo libre e informado), el derecho a la consulta, el derecho al ejercicio de la autonomía y la libre determinación, el derecho a la vida digna, el derecho al agua, el derecho de la naturaleza a protección amplia. En este punto concordamos con Ceceña (2014) cuando afirma que ya no se hacen guerras, sino que se crean situaciones de guerra como modo de vida o supervivencia del sistema.

> Esas guerras indefinidas que buscan mantener los territorios en situación de guerra porque ya no son el medio sino el fin. Es la situación de guerra la que proporciona los beneficios: da paso al saqueo, estimula una variedad de negocios (armas, drogas, alimentos, trata de personas, mercenarismo y muchos otros) y permite un control sobre las poblaciones no legitimado porque se ejerce en condiciones de excepción. (Ceceña 2014, p.1).

Esta situación enmarca el caso mexicano, pero también marca una manera de enfrentar y administrar los conflictos por parte del nuevo gobierno mexicano. Muestra de esto es la manera como el presidente mexicano todas las mañanas en las llamadas “conferencias mañaneras”, arremete contra aquellos que cuestionan sus medidas económicas (que son igualmente neoliberales como gobiernos anteriores), sin importar si se trata de defensores de derechos humanos, organizaciones indígenas, u organizaciones de extrema derecha, a todos los trata por igual, provocando que en los espacios locales y comunitarios, se exacerben los ánimos, incitando a la confrontación y persecuciones en contra de defensores de derechos humanos, donde los actores protagónicos son los propios miembros de las comunidades, por lo que la responsabilidad del Estado y del gobierno federal pasa inadvertida, justamente porque su acción no es directa. Y al parecer con este modo de operar —cuasi paramilitar, armando de argumentos descalificadores a los nativos de los territorios y desapareciendo de ese escenario, AMLO reproduce formas autoritarias de ejercicio del poder a la manera de otros gobiernos latinoamericanos, que ascendieron al poder por el movimiento popular y después fueron descalificados por muchos ciudadanos que antes eran sus simpatizantes.

La llegada de un gobierno popular no es garantía de respeto de derechos

El nuevo presidente mexicano asume la responsabilidad de gobernar un país que nació con una Constitución Política que ha sido ejemplo mundial por el reconocimiento de los derechos sociales, pero que en el transcurrir del tiempo ha sido trastocada al punto de que, los mecanismos de protección de esos derechos han quedado debilitados y con poca efectividad. De esta manera, las bases del Estado mexicano que eran eminentemente sociales han sufrido una serie de modificaciones que ahondan las desigualdades. Por ello, el contexto de ejercicio del nuevo gobierno plantea muchos desafíos estructurales que se definen como tales por tener sus raíces y bases en los orígenes del Estado nacional y particularmente del Estado mexicano. Esas bases son fundamentalmente el modelo económico y cultural —pensamiento sobre la persona, las instituciones, el mundo y el medio ambiente, que promueven la exclusión por condición de género, étnico cultural, edad, etc.

En otras palabras, las relaciones sociales descansan en los roles de género que están cruzadas de manera interseccional, porque están en todos los momentos de nuestra vida y a la vez, esas condiciones de

raza, género, religión, edad se manifiestan de manera diferenciada, según el papel o rol social que me toca cumplir, y a la larga, son determinantes para el acceso a la justicia del estado y para el cumplimiento de los derechos humanos. De esta manera, tanto las relaciones de producción como las concepciones sobre los "otros" y las "otras" (cultura), que son mis semejantes, pero a la vez son diferentes, justifican la discriminación y el racismo, que a su vez son justificativas de la división del trabajo. Por ello, planteamos que para realmente lograr un cambio estructural no basta con cambiar leyes y gobiernos, es necesario la transformación de las estructuras y relaciones sociales que generan exclusión, injusticia y desigualdades. Con estas bases, poder fundar nuevas formas de convivencia democráticas equitativas y no igualitaristas, visibilizando las condiciones y necesidades particulares donde la violencia no sea un instrumento de los poderes en turno, incluso hetero-patriarcales y, los derechos humanos puedan ser ejercidos plenamente por todas las personas, para nosotros esta es la justicia social.

Un espacio en el que se expresa la violencia estructural que permea las relaciones sociales y la relación Estado ciudadanía son los procesos jurisdiccionales, donde un juez o jueza marcados por sus condiciones sociales e ideológicas decide sobre la inocencia o culpabilidad de otra persona. Por lo tanto, no median las consideraciones arriba apuntadas de la justicia social, y que terminan mandando a una persona a la cárcel (por lo regular a las personas que pertenecen a sectores vulnerados por estigmas de raza, ideología, pertenencia cultural y por supuesto género, y por ello son más vulnerados). Esto promueve la (in) justicia social, la (in) justicia ambiental, la (in) justicia administrativa y de regreso, la (in) jurisdiccional.

Hablamos de que existe una violencia estructural expresada en el ámbito de la justicia mexicana porque justamente ésta nace junto con el Estado nación mexicano. De esta suerte, los orígenes de la violencia estructural, centrándonos en los indígenas (hombres y mujeres) y afrodescendientes y sus pueblos, se puede ubicar en los cimientos de las bases estructurales, que sustentan al Estado mexicano que nació después de la invasión colonial española que implicó violencia y muerte, y de una revolución armada que marcó un periodo prolongado en el que sus gobernantes provenían del ejército o fuerzas armadas. En consecuencia, la violencia ésta presente en todos los ámbitos de la vida privada y pública de la sociedad mexicana, que marca profundamente la relación del Estado con los ciudadanos y de estos entre sí, y del Estado y sociedad mexicanos con los afrodescendientes, los indígenas y sus pueblos. Del Estado mexicano con los ciudadanos porque al igual que otros países de Latinoamérica, también muchos sufrieron persecución por su oposición franca a los distintos gobiernos pos revolucionarios, organizándose dentro del sistema electoral pero también buscando salidas por la vía armada, de los ciudadanos entre sí y con los afromexicanos e indígenas, porque en el afán de imponer las vías electorales y armadas, éstos también participaron o fueron obligados por la fuerza a hacerlo.

Relación que se caracteriza por la violencia y el autoritarismo y, en el caso de los indígenas se cristaliza en la política indigenista de los años cuarenta del siglo pasado, de corte evolucionista, racista, asimilacionista y paternalista. Por ello, un cambio de gobierno, y si este es popular o populista, no asegura la transformación profunda de esas estructuras, en todo caso, podrá sentar las bases de un cambio estructural, pero esto dependerá del horizonte de cambio que el actual gobierno en México se plantea, y que nosotros observamos no incluye esa transformación, sino más bien, simplemente mantener medianamente condiciones para dirigir y gobernar, y terminar los seis años de gestión que le tocan.

Violencia Estructural

Parte de los problemas estructurales a los que se enfrentan el nuevo gobierno mexicano es justamente la violencia estructural que se expresa en la existencia de miles de personas desaparecidas durante por lo menos más de 20 años atrás, y que es parte de la inseguridad pública expresada por robos y asaltos, y atentados contra la vida de las personas, sobre todo mujeres. Para explicar la violencia estructural y distinguir entre justicia social y justicia jurisdiccional, y la interseccionalidad de las condiciones de discriminación, sobre todo de género, un claro ejemplo es el caso concreto de presos y presas indígenas, quienes como toda

persona gozan de los derechos humanos y sus garantías (artículo 1o, 2º, 19 y 20 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos), pero en la práctica terminan siendo ciudadanos de tercera; primero porque se ha constatado que las mujeres y sobre todo mujeres indígenas son las que por su triple condición o estigma (indígenas, mujeres y pobreza) (Hernández 2015) recienten con mayor peso o fuerza la justicia jurisdiccional que se agrava en su condición carcelaria donde se suspenden sus derechos político-ciudadanos. Segundo, porque al salir cargan con el estigma de haber sido presas y por tanto, haber sido culpados y responsabilizados de un crimen o delito (que en muchos de los casos no se demostró adecuadamente por falta de intérprete traductor, por la ausencia de un perito antropólogo en materia de género y étnico cultural y por no contar con una adecuada defensa capacitada en argumentación jurídica con enfoque étnico cultural y de género que conozca las especificidades del pueblo al que pertenece la persona sujeta a proceso). El ahondamiento de las brechas de desigualdad se da porque muchas veces el preso o presa sobre todo si es indígena no cuenta con recursos económicos suficientes, por lo que implica para sus familiares y su comunidad costos económicos y sociales importantes, empobreciéndolos (económica, anímica y emocionalmente). Y cuando se trata de desplazamiento por daños ambientales promovidos en la ocupación de tierras comunales o particulares de indígenas y sus pueblos por Megaproyectos o pro su contrario, Áreas Naturales Protegidas, Parques Naturales o Reservas de la biósfera, así como por el impacto ambiental (inducido por el ser humano: megaproyectos extractivos o de generación de energía o por desastres naturales), sus consecuencias son aún más desalentadoras pues provoca, el desplazamiento productivo y movilidad humana.

Consideramos que acortar las brechas de la desigualdad en todas sus formas es central en el propósito de afrontar, prevenir y erradicar las violencias estructurales. Una de esas violencias es justamente la discriminación, el racismo, la homofobia y la misoginia que impera en México, tres componentes que son expresión palpable de la violencia estructural. De esta manera, las condiciones sociales, ambientales, económicas y políticas de las regiones determinan muchas de las veces la movilidad humana en condiciones de inseguridad y los esquemas de seguridad pública y ciudadana, y todo ello, así como la intervención del ser humano en los ecosistemas está directamente relacionado con los niveles de delincuencia, pero no siempre los esquemas de persecución del delito son eficaces.

Desafíos y paradojas del nuevo gobierno

De esta suerte, actualmente México cuenta con un amplio reconocimiento de los Derechos Humanos y frente a esto vivimos una de las peores crisis de seguridad pública y social que plantea una paradoja: a más reconocimiento de derechos, más transgresiones en su contra. Y en parte y probablemente expresión de esta paradoja son los modos autoritarios que AMLO empieza a implementar, como ya lo mencionamos, para denostar y descalificar a sus opositores, no importa que sean incluso ciudadanos y organizaciones que votaron por él.

La reforma estructural o energética, más que transformar las estructuras de violencia marcadas por el racismo y la discriminación, ahonda las brechas de la desigualdad porque trastoca los principios de interés jurídico y social que prevalecían en la Constitución mexicana del 1917, toda vez que ambos estaban marcados por el beneficio directo a los sectores de trabajadores, campesinos e indígenas. Es decir, en el transcurso de por lo menos cuatro sexenios de gobiernos, es decir 24 años, las bases de los derechos sociales por las que la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM) era elogiada por otros países, hoy por hoy están diluidas y debilitadas al punto de su extinción. Es decir, aunque se siguen manteniendo en la CPEUM, la reforma al resto de artículos de la Carta Fundamental, sobre todo los que tienen que ver con la rectoría del Estado sobre la generación de energía, regulación del mercado y de las relaciones laborales, han implicado candados de fuerza contra esos derechos, a saber: derecho al trabajo, a la vivienda, a la salud, al agua, a la tierra, a los derechos indígenas, al medio ambiente, al agua, etcétera.

Con el gobierno de AMLO lo anterior no ha cambiado en mucho, más si nos referimos a los derechos de indígenas y sus pueblos, porque entre sus primeras acciones fue contradecir su propia lucha que enarbolaba

en su campaña electoral, y que se resumía en dar marcha atrás a los proyectos neoliberales impuestos unilateralmente. De esta manera el Proyecto Plan Morelos que incluye la Hidroeléctrica La Huexca, afectando a pueblos nahuas, a la llegada de AMLO se apuntala, señalando el nuevo presidente que finalmente sí se ejecutará, ante la sorpresa, azoro y desencanto de los indígenas y pueblos de la zona que habían votado por él, bajo la promesa de echar abajo dicho proyecto (Pineda 2019). Para legitimar esta decisión el gobierno de la 4T, echó a andar un proceso de Consulta fraudulento, sin seguir los parámetros internacionales para el caso de Consultas Indígenas, y previo a tal proceso, el 20 de febrero de 2019 fue asesinado Samir López Soberanes líder social que justamente se oponía a ese proyecto hidroeléctrico —suceso lamentable que AMLO calificó como un intento de complot en contra del proceso de consulta para aprobar la ejecución de tal proyecto.

Otra muestra de que finalmente el proyecto neoliberal y sus reformas estructurales no están cancelados, es cuando el gobierno de AMLO inyecta recursos para terminar la presa Los Pilares que afecta las tierras y territorios del pueblo Guarijío asentado en el estado de Sonora (también está asentado en Chihuahua), condenándolos a la extinción, dado que experiencias de otras presas (Pérez et al 2018) dan cuenta de que los pueblos afectados, sobre todo indígenas que se disgregan y ya no están en condiciones de reproducir en libertad sus prácticas culturales y ancestrales, porque ya no tienen el control territorial cosmogónico, sobre sus tierras, territorios y recursos, botín de la rapiña e invasión de población no indígena y sobre todo vinculada al narcotráfico (ver resultados del Foro Impactos socioambientales de las presas en el noroeste de México organizado por el Colegio de Sonora COLSON, en noviembre de 2019).

EL BLOQUE DE CONSTITUCIONALIDAD DE DERECHOS HUMANOS Y EL PLURALISMO JURÍDICO

La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM) reconoce el principio de diversidad cultural en su artículo 2º, siendo los pueblos indígenas su representación, lo que en otros trabajos hemos señalado, no excluye otras expresiones de pluriculturalidad (Cruz 2013). Este principio implica otros como el de la pluriculturalidad y el del pluralismo jurídico, así como, derechos y responsabilidades de indígenas y sus pueblos, y obligaciones del Estado mexicano centralmente adecuar o alinear el marco jurídico mexicano a la normatividad internacional en materia de Derechos Humanos en general y de derechos de los indígenas y sus pueblos específicamente. En este sentido, Los derechos de indígenas y sus pueblos forman parte del sistema internacional y americano de Derechos Humanos, y es invocando los instrumentos internacionales de derechos humanos que los indígenas, afromexicanos y sus pueblos, han exigido el respeto de sus derechos, con el actual gobierno de AMLO, pero también desde hace más de treinta años por lo menos, que es el periodo de mayor de exigencia de derechos humanos y los indígenas, sus organizaciones y pueblos en el caso mexicano han encabezado esa lucha.

Los Acuerdos de San Andrés firmados en 1996 —entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional EZLN y el gobierno federal y del estado de Chiapas, después del alzamiento zapatista de 1994, fue el primer intento de aterrizar esos derechos, seguido por los reclamos por parte de los indígenas en el ámbito electoral en otros estados de la República mexicana. En algunos casos esos reclamos en vía jurisdiccional han provocado sentencias adversas o a su favor o bien, tensiones y conflictos sociales, por su impacto en las dinámicas de relación entre el Estado mexicano y los pueblos indígenas en lo local.

Los Acuerdos además de ser un parte aguas en la vida nacional de México y en la relación del Estado y la sociedad con los pueblos indígenas, por la implementación de mecanismos de diálogo y consenso de acuerdos entre gobierno y sociedad, son antecedente de la aplicación directa y aterrizada a la realidad mexicana del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, en este sentido es importante señalar que previo a este, los jueces se negaban a la aplicación del convenio argumentando que no era una ley autoaplicativa y que para su cumplimiento se necesitaba: reformar toda la legislación mexicana o promulgar una ley que detallara los derechos de indígenas y sus pueblos, así como los procedimientos de

aplicación de este instrumento internacional. También es importante recordar que esta época se sitúa entre los años 1989 y 1990, por lo que no existía el artículo 1º de la CPEUM, que en nuestros días encabeza el bloque de constitucionalidad de derechos humanos. El bloque de derechos humanos establece la obligatoriedad en todos los niveles de gobierno de cumplir y hacer cumplir los derechos humanos internacionalmente reconocidos por México.

Los acuerdos de San Andrés se integran de tres documentos: Pronunciamiento conjunto, Propuestas a nivel nacional y Propuestas a nivel del estado de Chiapas. En el pronunciamiento conjunto de reconocimiento de la situación de los indígenas y sus pueblos y la responsabilidad del estado. En este primer documento se declara que para atender las condiciones que llevaron al EZLN a levantarse en armas y declarar la guerra al "mal gobierno mexicano", es indispensable el reconocimiento de los principios de pluralismo, sustentabilidad, integridad, participación y libre determinación.

En el documento de Propuestas conjuntas a nivel nacional, para resolver el problema ya reconocido en el pronunciamiento conjunto, las partes acuerdan que el problema de la situación que viven los indígenas y sus pueblos es que el estado mexicano no ha reconocido la pluriculturalidad de la nación, no ha reconocido los derechos de los pueblos indígenas y, sobre todo, no ha reconocido que tienen derecho a tener su derecho propio, y derecho a sus propias formas de organización. De ese documento de propuestas conjuntas, podemos decir que hoy por hoy no se ha cumplido con el horizonte de cambiar la relación entre el Estado y la sociedad mexicana con los pueblos indígenas —y en nuestros días, agregamos a los afro mexicanos, tampoco se ha cumplido con ampliar la participación y la representación política de indígenas mujeres y hombres; tampoco se ha cumplido con garantizar el pleno acceso a la justicia, la educación y capacitación y, garantizar la satisfacción de las necesidades básicas.

Sobre el principio de pluralismo jurídico con raíces en la diversidad cultural o la pluriculturalidad, afirmamos que no se ha cumplido a cabalidad, porque finalmente no se ha acabado de entender por las sociedades nacionales y los Estados, sobre todo en México, que debe haber una reforma profunda de las estructuras sobre las que se cimientan las relaciones de desigualdad. No basta reformar el sistema jurídico o sistema normativo mexicano, como lo hemos señalado, es indispensable transformar las estructuras que sostienen el sistema que promueve la inequidad. Esto lo podemos observar por ejemplo en el caso del reconocimiento de los derechos indígenas, porque más que aceptar la pluriculturalidad y por tanto la pluralidad de sistemas sociales y normativos, es decir el pluralismo jurídico, sucede que se impone un ajuste forzado de los derechos indígenas a los principios del marco jurídico mexicano, en lugar de cambiar el sistema normativo mexicano a un modelo realmente pluricultural y pluralista. Esto quiere decir que el sistema jurídico mexicano postula reconocimiento de derechos desde el Estado, es decir, es eminentemente estatista. En otras palabras, lo que no reconoce el estado no existe, esto devela un enfoque monolítico estático, negacionista de los derechos y de la existencia de los derechos de los pueblos indígenas. Mientras este pensamiento positivista, estatista no cambie, no habrá un pleno reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas.

Por lo mismo, otro de los grandes pendientes en el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés, es el ejercicio de la autonomía en todos sus ámbitos: ejercicio de gobierno, formas de organización social y política, elección de autoridades indígenas, control territorial y esto implica transferencia de facultades y recursos, es decir, el ejercicio autonómico al desarrollo está acotado sujeto a una camisa de seguridad que reproduce la violencia estructural y pone bajo sospecha a los indígenas. Por lo mismo, en materia de sistemas normativos o Derecho indígena, el derecho a tener un derecho propio, no es ejercible, dado que las normas indígenas deben ser iguales en su formulación y contenido que las normas jurídicas del derecho mexicano.

Dentro de los derechos que están reconocidos a los indígenas y sus pueblos está el de ser consultados, el caso mexicano es claro ejemplo de que esto no sucede, o bien, se da una suerte de simulación de consultas que ha servido más para justificar la violación de derechos como la ocupación de territorios empobreciendo a sus pobladores y dañando a la naturaleza. Es decir, el corazón de una consulta es justamente que indígenas y sus pueblos pueda expresar libremente su voluntad para aceptar o rechazar proyectos que afecten su

derecho a decidir, a la autonomía y sus territorios, al no garantizarse las condiciones de información cabal, culturalmente adecuada, previa y de buena fe, se violenta este derecho. Por ejemplo, en el caso de Chiapas, durante la pandemia por COVID-19 por el que se declaró la suspensión de actividades gubernamentales, se reformó la constitución del estado libre y soberano de Chiapas, precisamente en el apartado de elección de autoridades indígenas y también se reformó el código de elección y participación ciudadana, sin consultar a los pueblos indígenas, lo cual es sintomático del sistema político mexicano independientemente del partido político que lo gobierne. Se hacen reformas a espaldas de los indígenas y sus pueblos, en lo oscurito, es decir en condiciones que no permiten la debida difusión de información de los pueblos interesados, violentándose el derecho a la información y obstaculizando la manifestación plena de voluntad. Así, tenemos que desde que se firmó y se ratificó el Convenio 169, ha sido constante y sistemática su trasgresión.

Podemos afirmar sin temor a equivocarnos que el deber de consultar del Estado mexicano realmente no se apega a los principios de Convenio 169 de la OIT, porque el horizonte a alcanzar es justamente cambiar la relación entre el Estado y la sociedad mexicanos con los pueblos indígenas, tal como lo plantearon los Acuerdos de San Andrés. Esto implica una transformación de las estructuras de discriminación, para lo cual las consultas sobre temas o asuntos que afecten directa o indirectamente a los indígenas, afros y sus pueblos, debe tener como misión transformar profundamente el estado mexicano, transformar el pacto social, transformar el pacto federal, transformar la relación del estado y sociedad mexicana con los indígenas y afrodescendientes.

Si revisamos como han sido las consultas en México desde 1990, el horizonte no ha sido ese, no ha sido cambiar es relación y mucho menos cambiar al estado mexicano. Las consultas se han vuelto un simple requisito para justificar la implementación forzada sin respeto a su voluntad, de proyectos de extracción con la promesa de impulsar el desarrollo de los indígenas, afros y sus pueblos. Cualquier consulta que no tenga como horizonte cambiar la relación entre el estado y los pueblos indígenas, es y será una simulación.

Antropología jurídica: El derecho de los indígenas a su propio derecho

Los estudios sobre el derecho como conjunto de normas que emanan de un centro generador como el Estado no son exclusivos del Derecho como disciplina, la antropología también se ocupa de ello, pero a esta no le interesa la norma por si separada de la dinámica social, o la norma solo en su estructura gramatical o formal y en lo que preceptua como deber ser de la conducta humana. A la antropología y concretamente a la antropología jurídica le interesa estudiar los procesos sociales y políticos de generación de normas, sus usos en las relaciones sociales —atravesadas por los usos del poder por parte de operadores y usuarios del derecho y del discurso del derecho, (marcadas por condiciones racistas y discriminatorias).

En el caso mexicano, la antropología jurídica tiene su objeto central de estudio los indígenas y sus pueblos, por ser parte consustancial de la antropología mexicana, que fue por mucho tiempo bastión de la construcción del Estado mexicano. En este contexto, partimos de que el derecho indígena es una denominación que situamos políticamente frente al de sistemas normativos. Esta denominación está expresamente señalada en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM), es decir, en el artículo 2º de la CPEUM no se habla de Derecho indígena. Atribuimos esto al contexto político de relación entre el Estado y la sociedad mexicanos con los pueblos indígenas en México, que se puso de manifiesto por el alzamiento zapatista de 1994 y, posteriormente con la discusión de los llamados Acuerdos de San Andrés que se firmaron finalmente en el año 1996. En estas discusiones el Gobierno federal y el del estado de Chiapas rechazaban que los indígenas tuvieran derecho a tener su propio derecho, y en aras de avanzar en los acuerdos se aceptó tanto por zapatistas (y asesores que provenían de las organizaciones sociales) y gobiernos, aplicar la denominación de sistemas normativos indígenas, quedando así en la constitución mexicana desde 2001.

Por su parte, la academia y sobre todo los jurisconsultos o abogados han optado llamar derecho indígena a las normas que los indígenas en sus comunidades y pueblos formulan y aplican, pero siempre y cuando

cumplan los requisitos formales del derecho mexicano. Por ello, muchas veces se identifica como derecho indígena a lo que la CPEUM y las leyes del estado señalan como sistemas normativos. Con todo ello, es de destacar que el término derecho indígena como significante puede ser entendido de muchas maneras, es decir, puede tener una pluralidad de significados, que depende del contexto geográfico y cultural de quién lo observe, cómo lo observe y cómo lo defina.

Por lo anterior, preferimos el término derecho indígena al de sistemas normativos, justicia indígena o al de derecho propio, por las razones que enmarcaron el alzamiento zapatista y los llamados diálogos de San Andrés que ya se expusieron. Y cuyo contenido tendría que ser definido por los propios indígenas, pero no exclusivamente, ya que lo que importa es el enfoque, el cual debe considerar una definición incluyente de formas de pensar el mundo diversas. En este sentido, para los indígenas, afros y sus pueblos, lo jurídico está entrelazado con otros ámbitos de percepción de la realidad: espiritual, mundo superior y material.

El pluralismo jurídico como la existencia de campos jurídicos que pueden estar en relación estrecha (imbricación) o en coexistencia con ciertos préstamos y adaptaciones (hibridación), es una realidad fáctica cuyo reconocimiento jurídico dista mucho de ser concretado, dado que como lo hemos expuesto los estudiosos tanto desde la antropología jurídica como desde el derecho, no han podido dar cuenta del derecho indígena sin referirse al derecho estatal o al derecho mexicano, cuya esencia es hegemónica: no hay otro derecho, solo el que produce el estado mexicano.

Es difícil pensar en el derecho sin referirnos al Estado nacional, y parece una paradoja hablar del derecho indígena sin que sea reconocido por el Estado, o más aún, resulta difícil el reconocimiento del pluralismo jurídico con bases pluriculturales, estableciendo mecanismos para la transmisión de facultades amplias y recursos económicos para los indígenas y sus pueblos, concretizando su ejercicio. Esto sería finalmente un verdadero reconocimiento del pluralismo jurídico.

Hablar del Derecho indígena justamente es hablar de un proceso histórico de México, que no ha sido fácil para nadie y que ha sido encabezado justamente por los indígenas y sus pueblos, pero no solo ellos son los involucrados. Es decir, cuando se habla de la pluriculturalidad, se piensa inmediatamente en los indígenas, pero ellos no son la única representación de esa pluriculturalidad, ni de esa diversidad, pues esta abarca el género, la edad, la adscripción étnico cultural, por ejemplo, los afrodescendientes o grupos menonitas que en varios estados de la República mexicana se constata su presencia, así como de personas provenientes del extranjero como estadounidenses, italianos, etc., las mujeres, los niños, los jóvenes, ellos y ellas también representan la diversidad que existe en el país.

Hemos planteado que el enfoque de abordaje sobre el derecho indígena debe invertirse. Es decir, más que comparar al derecho indígena con el derecho positivo, debemos partir de dar cuenta de los sentidos de mundo que se ponen en juego en el derecho indígena y en el hacer justicia en sus propios contextos.

De esta manera, asumimos la propuesta de Sánchez Botero (1998), cuando subraya la relevancia jurídica diferenciada por los parámetros culturales en los que están asentados tanto el derecho positivo como el derecho indígena. Es decir, cómo éstos observan un mismo asunto o evento desde sus propios parámetros, y estos se pueden entender como referentes, antecedentes y explicaciones distintas para aproximarse a un fenómeno o a los mundos simbólicos reales no compartidos universalmente, los cuales deben ser valorados por ser ajenos al sistema en que éstos se producen.

Entonces, debemos ir más allá del planteamiento de la imbricación o de la existencia de una aparente dualidad, y observar el sistema jurídico indígena desde sus propios parámetros.

DERECHOS HUMANOS TRASTOCADOS EN SU BASE CONCEPTUAL Y OPERATIVA: EL LLAMADO TREN MAYA

Indudablemente el Tren Maya forma parte de la continuación de la reforma neoliberal que representa tanto la reforma al artículo 27 de la CPEUM del año 1992, concretamente sobre el reordenamiento territorial y privatización de la tenencia de la tierra de carácter social y colectiva, como sobre la generación de la energía, porque como han documentado varios expertos y especialistas, y como lo han resentido las comunidades de la zona, el tren no es como lo pintan. Su intención no es beneficiar y proteger a la población originaria de la zona al momento de comerciar sus tierras y productos, mucho menos el hábitat y el medio ambiente, así como las formas de desarrollo y comercio de los pueblos indígenas; mucho menos promover las comunicaciones locales de manera sustentable (Ceceña 2019). Es un proyecto que tiene sus bases en lo que se conocía como el Acuerdo de Libre Comercio de América del Norte (ALCA), el Plan Puebla Panamá, el Tren Peninsular Transístmico y finalmente en el Tratado de Libre Comercio México, Estados Unidos y Canadá (TEMEC en su versión Trump). Como tal, el llamado Tren Maya (TM) responde a la misma lógica neoliberal que promovió la entrada en el mercado de tierras colectivas indígenas y no indígenas, y que ahora responde a las intenciones de control territorial y comercial de América del Norte sobre Centro América y Latino América. Además de esto y como parte del trastocamiento del bloque de constitucionalidad de derechos humanos, estos megaproyectos como lo es el de reordenamiento territorial “Tren maya”, en su diseño e implementación han violentado y violentan el derecho humano fundamental de los indígenas, afro mexicanos y sus pueblos a ser consultados como deber del Estado mexicano. Y ser consultados, no es solo un requisito de forma, es de fondo cuando se considera el horizonte arriba multicitado de cambiar la relación entre el Estado mexicano y la sociedad mexicana con los afro mexicanos, indígenas y sus pueblos. Y justamente en la consumación de ese horizonte está el diálogo bi y multilateral, culturalmente adecuado, en donde las condiciones deben ser consensadas a partir de la inclusión de las visiones de mundo, de los significantes del mundo con pluralidad de significados (Paoli 2014), de lo contrario lo que veremos seguirá siendo la imposición de la razón del más fuerte.

Por lo anterior y de acuerdo con nuestra experiencia, podemos decir que existe una constante en los contextos que enmarcan los procesos de consulta que se han implementado en distintos gobiernos en México, tanto en este sexenio como en los anteriores y que está íntimamente conexa a la relación de años atrás entre el Estado mexicano con los indígenas y sus pueblos.

Esta constante es justamente la desventaja estructural de los indígenas, sus comunidades y pueblos frente al estado mexicano para oponerse a un proyecto o aprobarlo negociando beneficios. Esta desventaja se explica por las bases estructurales que determinan las condiciones precarias de vida de los indígenas y sus pueblos, que se traducen en demandas de atención a necesidades básicas y elementales de las comunidades en: salud, trabajo, vivienda, alimentación, acceso al agua, resolución de problemas relacionados con la tierra y el territorio (legalización de la tenencia de la tierra o regularización de esta), resolución de conflictos políticos, sociales y económicos en general, etcétera, etcétera, inevitablemente relacionados con la vida digna. Y aunque nosotros podemos decir que están directamente relacionadas con la capacidad de ejercicio autonómico (ya que en la medida en que se resuelvan esas demandas cada comunidad y pueblo podrá estar en mejores condiciones de decidir y pensar su futuro), desde los indígenas, sus pueblos y organizaciones, en el caso mexicano, no lo han planteado de esa manera. De hecho, los amparos presentados en sexenios anteriores contra proyectos y megaproyectos de infraestructura, rara vez, si no es que nunca, vincularon la demanda de vida digna, respeto a sus territorios y pervivencia directamente con el ejercicio de su autonomía.

De esta manera, cuando el gobierno mexicano ha planteado consultas a los indígenas y sus pueblos por proyectos llamados de desarrollo, o extractivos, subyace esa desventaja estructural, en el contexto o en la realidad de los indígenas y sus pueblos, lo que de alguna manera plantea una condición previa que debe

resolverse antes de ser consultados.

Es decir, una consulta a pueblos indígenas en un escenario donde los indígenas viven en condiciones de precariedad echa por tierra cualquier intento gubernamental de argumentar el respeto a los estándares internacionales, en materia de consulta. Es decir, si no se han resuelto las demandas mínimas de vida digna o de respeto a las tierras y territorios, o de seguridad jurídica sobre ellas, los indígenas sus comunidades y pueblos, estarán en condiciones de desventaja (empobrecidos, fraccionados y sin posibilidades de ejercer una verdadera libre determinación) para poder oponerse/acordar beneficios o negociar sobre estos respecto de cualquier proyecto presentado por el gobierno.

En este tenor está la idea que plantea el Mecanismo de Expertos sobre Derechos de los Pueblos Indígenas en su estudio que concluyó con la Opinión núm. 11 del Mecanismo de Expertos sobre los pueblos indígenas y el consentimiento libre, previo e informado.

> A. Libre determinación
> 6. El derecho a la libre determinación es el derecho humano fundamental en que se basa el consentimiento libre, previo e informado e incluye aspectos internos y externos4. Históricamente, el derecho a la libre determinación, que tiene sus principios en el movimiento de descolonización, obedecía al propósito de que las naciones y los pueblos subyugados pudiesen recuperar su autonomía, decidir su propio destino, tomar decisiones por sí mismos y controlar sus recursos. De hecho, el derecho a la libre determinación se consideraba un derecho básico que incluía otros derechos de pueblos y naciones a no ser objeto de coacción de ningún tipo, de vivir en dignidad y de ejercer por igual todos los derechos, entre ellos el de ser responsable de su futuro, de ser plenamente informados y de estar en condiciones de rechazar o aceptar libremente ofertas, planes, proyectos, programas o propuestos que afecten a ellos mismos o a sus recursos. (A/HRC/39/62 en p. 3)

Es decir, si por mucho tiempo los indígenas, sus comunidades y pueblos han sido relegados de una serie de servicios elementales y básicos, al momento que llega el gobierno a plantear una consulta que no contempla las necesidades inmediatas de los indígenas, comunidades y sus pueblos, estos se enfrentan a varias disyuntivas sobre lo que puede significar una Consulta, como:

- la oportunidad de resolver esas carencias ancestrales (por lo que tendrán que decir que SI, aunque no entiendan bien a bien de qué se trata el proyecto que les someten a consulta), o
- la multiplicación de problemas y ahondamiento de sus carencias (aunque no entiendan bien a bien de qué se trata el proyecto que les someten a consulta)
- o ambas

En los tres casos, esa constante que es una cuestión de bases estructurales que se visibiliza en el contexto histórico, económico, político y social, se vuelve una violación al procedimiento de consulta, porque como sucedió en el caso del Proceso de Consulta Indígena y Jornada de Ejercicio Participativo Ciudadano sobre el "Proyecto de Desarrollo Tren Maya", en ningún momento las autoridades o el gobierno mexicano aclaró a los asistentes que una cosa era atender las demandas ancestrales de atención y resolución de problemas, y otra aprobar o no el proyecto aludido, o bien, que independientemente del resultado, las demandas serían atendidas a cabalidad. Esta circunstancia quedó documentada en videos tomados por los asistentes a las reuniones (llamadas por el gobierno federal, Asambleas) que se realizaron en las distintas fases de ese proceso.

Con lo anterior podemos observar que lo arriba punteado es un condicionamiento sobre la voluntad de los indígenas y sus pueblos sobre las consultas realizadas y a realizarse por el gobierno mexicano.

Estas desventajas y situación de precariedad es importante de tomarse en cuenta al hablar de protocolos

propios, o autonómicos o de consulta que elaboren los indígenas y sus pueblos, porque puede suceder que, en el inicio del proceso de elaboración, o en algún momento surja al interior de las comunidades divergencias sobre el propósito de elaborar un protocolo, anticipando una consulta previa (PCPLI) hipotéticamente planteada por el gobierno mexicano en cualquiera de sus niveles: federal, estatal y municipal. Y dadas las condiciones de vida se plantee por parte de los habitantes: ¿Queremos que nos consulten? ¿Cómo? ¿Con ese proyecto hipotético se resolverá nuestra situación de pobreza? ¿Usamos la consulta para resolver esa situación? O bien, que arriben a la convicción de que no hay necesidad de un protocolo ¿simplemente nos oponemos al proyecto? Preguntas que en caso de no presentarse sí se tendrían que plantear para ser discutidas previo a la elaboración del o los protocolos.

De esta manera, en el contexto del Proceso de Consulta Indígena y Jornada de Ejercicio Participativo Ciudadano sobre el "Proyecto de Desarrollo Tren Maya", o supuesta Consulta indígena, podemos señalar que existían condiciones de desventaja estructural de los indígenas consultados, fundamentalmente porque sus demandas de mejora en sus condiciones de vida digna no habían sido resueltas al momento en que se les consultó. De hecho, se denunció en su momento (véase Debate sobre el Tren Maya – Perspectivas en RompevientoTV 10 febrero, 2020), las malas prácticas con las que previo a esa consulta, a través de la llamada Caravana del Tren Maya, el gobierno federal llevó información a las comunidades indígenas y sus representantes sobre programas de estímulos y apoyos. Y existen videos que dan cuenta de cómo los promotores de esos programas (“sembrando vida”, “jóvenes construyendo futuro”) decían que llegarían esos apoyos en caso de aprobarse el proyecto de desarrollo “Tren Maya”, cuando en realidad son estímulos sociales ya asignados que no dependían ni dependen de tal aprobación.

La autonomía indígena como parte de la lógica del pluralismo jurídico

A diferencia de pueblos indígenas de otras partes del continente de las Américas o Abya Yala (véase Doyle y Tugendhat 2019), en México no existen PROTOCOLOS autonómicos, de mecanismos de consulta interna o de relacionamiento con el exterior. Y seguramente esto tienen que ver con las diferentes formas con las que el Estado nación, en cada región de Latinoamérica, se ha construido históricamente con raíces profundas en la invasión colonial y en las luchas por la independencia. En este sentido, el Estado nación mexicano ha implementado desde sus inicios mecanismos de control y clientelismo, que hacen muy difícil pensar algún rincón de la República mexicana, sin su presencia, la cual se manifiesta a través de los maestros rurales, a los cuales se les encomendó la alfabetización en castellano, y los funcionarios públicos vinculados al reparto agrario, o encargados de operativizar en las distintas regiones del país la política agraria, y ambos, cruzados por la política indigenista.

A la par de ese proceso de penetración, se ha dado una suerte de construcción diferenciada del Estado mexicano en cada región, que toma formas diversas según cada entidad federativa, pero en todos los casos, los llamados cacicazgos locales personificados en individuos de los propios pueblos indígenas —(por ejemplo, la zona mixe de Oaxaca), o de externos a ellos (por ejemplo, Chiapas y también Oaxaca), han sido pieza clave en la conformación del Estado nación mexicano. El surgimiento de los cacicazgos en zonas rurales en México es característico de la historia mexicana, primero en la guerra de independencia de la corona española en 1810 y después en la guerra civil democrática, de 1910 con caudillos o líderes armados, que enarbolaban la lucha por la tierra bajo el lema “Tierra y Libertad” o bien, “La tierra es de quien la trabaja”.

De esta manera la construcción del Estado mexicano con sus particularidades históricas marca la relación de éste con los pueblos indígenas. A esta relación le llamamos indigenismo, que en sus orígenes sienta sus bases en una concepción evolucionista, que postula la desaparición de los indígenas justamente porque de manera despectiva se afirma que pertenecen a sociedades simples, destinadas a ser asimiladas por las sociedades nacionales. Esto junto con su historia agraria (marcada también por el indigenismo), señala para México características distintas. En el ámbito agrario, nos encontramos con los llamados reglamentos internos y estatutos comunales, los cuales por lo menos desde los años 20 o 30 del siglo pasado,

eran elaborados por funcionarios del sector agrario gubernamental, llamados promotores de la Secretaría de la Reforma Agraria, en cumplimiento de las Leyes Agrarias y Códigos Agrarios de su momento o de la Ley Federal de Reforma Agraria (LFRA), que fue la última antes de las reformas constitucionales y legales de 1992 que cancelan el reparto agrario en México, dando lugar al llamado nuevo artículo 27 Constitucional y a la nueva Ley Agraria. Este último ordenamiento, vigente desde 1992, señala contenidos mínimos que deben cumplir esos reglamentos y estatutos comunales, que han sido apropiados y re apropiados por indígenas y sus pueblos para plantear normas mínimas que en su momento utilizan frente al estado, estableciendo límites a su injerencia en territorios indígenas bajo la figura de ejidos o comunidades agrarias.

A pesar de esto, hoy por hoy tales reglamentos y estatutos, en la mayoría de los casos solo han tenido un efecto a nivel del ejercicio autonómico a nivel comunitario para regular la vida interna y evitar injerencias externas, incluso del Estado y sus funcionarios. Por lo que en nuestra revisión de varios de ellos en por lo menos tres estados de la República mexicana: Oaxaca, Chiapas y Campeche, y con el conocimiento indirecto de otros (Guerrero y Michoacán) no encontramos alguno que se refiera a establecer o regular los mecanismos de consulta desde el Derecho indígena que deben ser cumplidos por el Estado mexicano o sus dependencias en caso de que así fuera necesario, con excepción de uno en Tierra Colorada, municipio de Malinaltepec, Guerrero (con población hablante de tlapaneco y el mixteco), donde se perfilan requisitos para realizar actos jurídicos sobre tierras y territorio de este pueblo que está bajo la figura jurídica agraria de Bienes Comunales.

De esta manera, el campo de defensa que han usado más los indígenas y sus pueblos es justamente haciendo uso del Derecho agrario mexicano, y de las prerrogativas y derechos que de este ordenamiento se deriva y que ampara a núcleos agrarios como ejidos y comunidades agrarias, cuya tenencia de la tierra es social y colectiva en contraposición a la propiedad privada y/o pequeña propiedad. Así, las comunidades indígenas que se encuentran organizadas bajo estas figuras jurídicas utilizan e invocan el derecho mexicano en la exigencia de sus derechos, y confrontan al estado en su cumplimiento. Por ello, no es gratuito observar que en casos como el intento de implementar la presa LA PAROTA de acuerdo con Chávez Galindo (2009), las comunidades afectadas, se organizaran desde esas formas legales para hacer frente a la simulación de consultas con las que el gobierno federal intentaba echar a andar dicho proyecto.

En contra partida hemos encontrado que el gobierno mexicano, se ha dedicado a la elaboración de protocolos de consulta desde distintas dependencias para regular el cumplimiento del deber de consultar del Estado mexicano. En este sentido es significativo el trabajo de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (creada por el presidente Fox Quezada 2000-2006) que, con el actual gobierno de Andrés Manuel López Obrador, fue sustituido por el Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI) y que finalmente éste adopta el documento base para la consulta denominado "DERECHO A LA CONSULTA LIBRE, PREVIA E INFORMADA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS. BASES PRINCIPIOS Y METODOLOGÍA PARA SU IMPLEMENTACIÓN POR LA ADMINISTRACIÓN PÚBLICA FEDERAL. Pero sin fomentar que desde las comunidades y pueblos elaboren sus estatutos, reglamentos o protocolos de consulta previa para que las consultas de los gobiernos, dirigidas a obtener alguna expresión de voluntad de los pueblos, cumplan con el estándar internacional de culturalmente adecuadas.

Leyes de consulta sin consulta: el caso oaxaqueño

El movimiento indígena de Oaxaca, es emblemático y combativo, y su dinamismo y forma de hacer frente al Estado mexicano no la encontramos en indígenas y sus pueblos, que viven en otras entidades federativas, por ello, es relevante mencionar La ley de consulta previa, libre e informada de los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas para el estado de Oaxaca, aprobada el 22 de febrero de 2020, porque aunque no es la primera justamente se da en un contexto en el que los organismos internacionales de Derechos Humanos se han pronunciado negativamente sobre las consultas en México, y esta ley no cumple las recomendaciones de las Relatoras Especiales de la ONU para pueblos indígenas, ni tampoco las de la Alta Comisionada para los Derechos Humanos de la ONU. De igual forma y como lo apunta Ramírez (2020), aunque la ley es de avanzada en el nivel discursivo porque invoca los instrumentos internacionales

relacionados con derechos de los pueblos indígenas, el proceso para elaborar dicha Ley no fue participativo y no incluyó a muchas comunidades indígenas de Oaxaca.

El contexto nacional y de cumplimiento de Derechos Humanos de los indígenas y sus pueblos arriba referido, es justamente la mal llamada consulta del proyecto de reordenamiento territorial "Tren Maya". Este, ha sido calificado por muchos y sobre todo por el propio presidente de la República mexicana Andrés Manuel López Obrador (AMLO), como el proyecto de infraestructura más importante de su gestión, a cargo de FONATUR, diciendo desde el inicio de su gestión "el tren va porque va", violentando los principios de previa y libre, de buena fe, culturalmente adecuada y con información previa y cabal conforme señala el Convenio 169 de la OIT. Sobre todo y de acuerdo con Nuñez (2020), porque no se trata solo de un tren o rehabilitación o puesta de vías, se trata de un proyecto de reordenamiento territorial. impulsando el despojo de tierras vía el mercado inmobiliario y por tanto, el desplazamiento del uso de suelo y fomentando el cambio de uso productivo agrícola de la tierra y del territorio.

CONCLUSIONES

Estructuralmente la economía es la base de muchas dinámicas sociales y tiene como rasgos la incertidumbre y creciente desigualdad. Las crisis son recurrentes de alguna manera infinitas o permanentes. México como otros de la región son también un reservorio de mano de obra barata.

Vivimos en un país profundamente desigual: la persona, 10% más rico de México concentra el 64.4% de toda la riqueza del país. De acuerdo con Esquivel (2015) El número de multimillonarios en México no ha crecido mucho en los últimos años. Lo que sí ha aumentado y de qué forma es la importancia y la magnitud de sus riquezas. En 1996 equivalían a $25,600 millones de dólares; en 2014 esa cifra era de $142, 900 millones de dólares. Ésta es una realidad: en 2002, la riqueza de 4 mexicanos representaba el 2% del PIB; entre 2003 y 2014 ese porcentaje subió al 9%. Esta desigualdad se reproduce y acentúa por el efecto perverso en el diseño de las políticas fiscales y de las políticas sociales, así como la privatización de los servicios públicos y sociales. Las recientes reformas estructurales profundizan esta desigualdad al acotar los derechos económicos y sociales.

Existe una clara tendencia a la privatización de la salud, la seguridad social, la educación, el acceso a la vivienda de interés social, al transporte público, el servicio de aseo y limpieza, de abasto de agua potable, etc.

Esto agravado con el hecho de que México es un territorio donde se maquila para grandes trasnacionales, la producción se orienta al mercando externo y por tanto la fuerza de trabajo nacional es sacrificable.

El salario mínimo en México está por debajo de la línea aceptable de pobreza y se ha dado una clara regresión en los derechos de las y los trabajadores. Debemos destacar algunos de los más afectados por estas políticas son: las mujeres, que enfrentan cada vez en mayor número y profundidad la feminización de la pobreza; la población indígena, cuya tasa de pobreza es 4 veces mayor a la general; los jóvenes excluidos de la educación y con ello de las oportunidades de desarrollo, entre otros.

Estos movimientos, si bien sostienen la lucha por sus derechos básicos y agendas gremiales o identitarias, por mantener las conquistas sociales amenazadas, lo cierto es que han ido avanzando en la construcción de proyectos de transformación social de mayor alcance, bajo la premisa de que para avanzar en cada lucha particular se hace necesaria la convergencia hacia el cambio de las condiciones políticas más generales como requerimiento indispensable para la defensa de sus derechos.

El Estado ha desarrollado una estrategia negativa múltiple para enfrentar a estos actores y agendas mediante estrategias de control y represión de quienes luchan por sus derechos. Han utilizado para ello campañas mediáticas de descalificación; la criminalización y judicialización de las acciones políticas de presión; los programas sociales que dividen comunidades o los que implican intervención, vigilancia, control sobre las mujeres y sus familias; negociaciones opacas y cooptación de liderazgos; etc. Los movimientos

gremiales en México siguen siendo a pesar de todo, actores fundamentales de movilización y solidaridad.

Ante este panorama, ¿qué depara a los indígenas y sus pueblos en México? Seguir luchando y reforzando sus mecanismos internos de organización para anteponer a los intentos de despojo de sus territorios, de sus voluntades y recursos tangibles e intangibles la iniciativa organizativa comunitaria. Y una manera de hacerlo es consolidar el ejercicio de su autonomía, impulsando la elaboración de mecanismos culturalmente apropiados desde los propios pueblos indígenas, para implementar consultas propias oponibles y vinculantes al Estado y sus instituciones. Estos podrán cristalizarse o concretizarse en lo que conocemos como protocolos de consulta previa comunitaria, detallando las etapas, requisitos y procedimientos que el Estado mexicano debe cumplir en toda consulta, ya sea como instrumento aledaño a sus estatutos y reglamentos, o bien, como un apéndice.

Como lo señalamos, parte de la paradoja es el amplio reconocimiento de derechos frente a su igualmente amplia transgresión. De esta manera, la apertura actual en cuanto a la visibilización de la diversidad en general y sobre todo de géneros y étnico cultural (incluyendo afrodescendientes), que se establece en el artículo 2º de la CPEUM, plantea la oportunidad de incidir en el sector público gubernamental y establecer vínculos de colaboración para atender uno de los ámbitos en el que se expresa dramáticamente la naturalización del racismo y la discriminación en las lógicas sociales, proponiendo modelos educativos para operadores de la justicia como para el sistema carcelario y para los presos, logrando con ello una verdadera justicia social que se caracterice por la reducción en las brechas de la desigualdad y que esto se refleje en las condiciones de vida digna de todos y todas. Esto si consideramos que, como sistema social, cuando una de sus partes es violentada indudablemente el efecto se resiente en el resto de las partes del sistema. De tal suerte, si no hay debido proceso, no hay verdad sobre la persona que fue el verdadero perpetrador, y la violencia aumenta, por lo tanto, no hay una verdadera justicia social.

Finalmente, reiteramos, que el Derecho a la Consulta más que un fin en sí mismo es un proceso que tiene la finalidad de cambiar la relación del Estado mexicano con los pueblos indígenas. Relación marcada por una política indigenista que siempre quiso integrarlos sin considerar sus especificidades y la riqueza de sus aportes de pensamiento y obra.

Si el gobierno mexicano sigue insistiendo en tergiversar este derecho, se abre la puerta a que todos y todas sin ser indígenas seamos víctimas del trastocamiento de nuestros derechos. Es decir, que al violentarse los principios de los derechos humanos en aras de facilitar el acceso a bienes materiales y eliminando la posibilidad del diálogo entre saberes, se ponen en riesgo los bienes comunes de la humanidad: agua, aire y ambiente sano en general.

Es importante señalar, que mientras se limita el derecho de propiedad a indígenas y sus pueblos por un bien común que son las Áreas Naturales Protegidas (ANP), por otro lado, de manera hipócrita se promueven proyectos de desarrollo en los que se ponen en riesgo esos mismos bienes (ANP), además de que no se toma en cuenta el derecho que tienen esos pueblos a decidir la forma de desarrollo que quieran, porque se les pone solo una opción, por ejemplo el “Tren Maya”. Es cuando coincidimos con otros estudiosos que señalan que el Derecho mexicano vive una suerte de esquizofrenia (Aragón 2015) al reconocer, pero no aceptar ni respetar los derechos humanos que promueven la diversidad en todas sus formas, y centralmente la diversidad étnico cultural. El reconocimiento de la diversidad es fundamental, porque en la diferencia y en la alteridad (por contraste con el “otro”) puedo dar cuenta de mi especificidad como individuo y de la necesidad del respeto de la existencia del “otro” con sus propias formas de vivir y de desarrollarse (que hizo posible el sentido de contraste y por tanto, de mi conciencia de que soy un “otro” también).

BIBLIOGRAFÍA

ARAGON, A. O. (2015). "El Derecho después de la Insurrección. Cherán y el Uso Contra-Hegemónico del Derecho en la Suprema Corte de Justicia de México", Sortuz. Oñati Journal of Emergent Socio-legal Studies: volume 7, Issue 2, pp. 71-87

CECEÑA, A. E. (2014). "Los golpes de espectro completo", América Latina en Movimiento, edición digital: número 495, año XXXVIII, II época.

CECEÑA, A. E. (2019). Avances de investigación. TREN MAYA. Universidad Nacional Autónoma de México. OBSERVATORIO LATINOAMERICANO DE GEOPOLÍTICA. México.

CRUZ, R. E. (2013). Derecho a la tierra y el territorio: demandas indígenas, estado y capital, en María Teresa Sierra Camacho et al. Justicias Indígenas y Estado. Violencias contemporáneas. FLACSO.

CHÁVEZ G. R. (2009). Conflicto Presa La Parota, en: Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas del estado de Guerrero. Programa Universitario México Nación Multicultural. UNAM. Recuperado de http://www.nacionmulticultural.unam.mx/edespig/diagnostico_y_perspectivas/RECUADROS/CAPITULO%2010/3%20el%20conflicto%20presa%20la%20parota.pdf (consulta del 27 de marzo de 2020).

DOYLE, W. A. y TUGENDHAT, H. (2019) (eds.). Los protocolos de consentimiento libre, previo e informado como instrumentos de autonomía: sentando las bases para interacciones basadas en los derechos. Institut für Ökologie und Aktions-Ethnologie (INFOE), Forest Peoples Programme, Facultad de Derecho de la Universidad de Middlesex, Ministerio Federal de Cooperación Económica y Desarrollo de Alemania. Melchiorstr.

ESQUIVEL, G. (2015). Desigualdad Extrema en México: concentración del poder económico y político. Oxfam México. https://www.oxfammexico.org/sites/default/files/desigualdadextrema_informe.pdf

NÚÑEZ, R. V. (2020). "Ante recesión económica ¿financiarización de la naturaleza en territorio maya?", en: Opinión, periódico La Jornada. Recuperado de: https://www.jornada.com.mx/2020/04/05/opinion/019a1pol (consulta del 9 de abril de 2020)

PÉREZ, M. L.; PÉREZ JIMÉNEZ, S; y PERAL G.O, COLECTIVO GEOCOMUNES (2018). La invisibilización de las víctimas del desplazamiento por presas en México 2006-2016, recuperado de: http://geocomunes.org/Colaboraciones/Vidas-borradas-digital (consulta del 5 de enero de 2020).

PAOLI, B. A.. (2014). Lingüística, interculturalidad y autonomía, en: Anuario de investigación. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco México, pp. 77-96.

SÁNCHEZ, B. E. (1998). "Construcciones epistemológicas para el conocimiento de los sistemas de derechos propio y de las justicias indígenas: el caso colombiano", América Indígena, vol. LVIII, números 1-2, pp. 177-199.

Material audiovisual y documentos en línea

Colegio de Sonora (COLSON) (2019) Foro Impactos socioambientales de las presas en el noroeste de México en noviembre de 2019 https://www.colson.edu.mx/nota.aspx?nx=3065

Consejo de Derechos Humanos de la ONU (2018): Consentimiento libre, previo e informado: un enfoque basado en los derechos humanos Estudio del Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, resolución de la Asamblea General de Naciones Unidas A/HRC/39/62 https://www.conacyt.gob.mx/cibiogem/images/cibiogem/normatividad/estandares_dh/docs_estandares_dh/Mecanismo_Pueblos_Indgenas_Naciones_Unidas_informe_consentimento_2018.pdf

PINEDA, C. E. (2019). Huexca: el fracaso de López Obrador (VIDEO), en: https://5oymexico.org/huexca-el-fracaso-de-lopez-obrador-video/ (consulta del 5 de enero de 2020).

RAMÍREZ, E. N. (2020). "Comentarios a la Nueva Ley de Consulta Previa del estado de Oaxaca, México", en: Justicia para las Américas de la Fundación para el debido Proceso (DPLF). Recuperado de: https://dplfblog.com/2020/03/26/comentarios-a-la-nueva-ley-de-consulta-previa-del-estado-de-oaxaca-mexico/ (consulta del 2 de abril de 2020).

RompevientoTV (2020). https://www.rompeviento.tv/

RompevientoTV (2020). Debate sobre el Tren Maya – Perspectivas. 10 de febrero 2020, https://www.rompeviento.tv/debate-sobre-el-tren-maya-perspectivas/ (consulta del 26 de abril 2020).

RompevientoTV (2020). Calakmul: el amparo contra el Tren Maya. 26 de febrero 2020, https://www.rompeviento.tv/calakmul-el-amparo-contra-el-tren-maya/ (consulta del 26 de abril de 2020).

BIODATA

Elisa CRUZ RUEDA: Licenciada en Derecho por la Universidad Nacional Autónoma de México. Maestra y Doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores CONACYT, con nivel SNI-2. Ha impartido cursos sobre interculturalidad, peritaje en antropología social y sistemas normativos indígenas. Profesora-Investigadora de tiempo completo por oposición en la Escuela de Gestión y Autodesarrollo Indígena de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH) y en el Doctorado en Estudios Regionales. Su último libro es de 2018 con el título: Derecho indígena: dinámicas jurídicas, construcción del derecho y procesos de disputa. Libro electrónico. INAH, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA). México. http://unach.academia.edu/ECR, https://scholar.google.com.mx/citations?hl=es&user=mATNeSoAAAAJ



ARTÍCULOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 26, n.º 93 (abril-junio), 2021, pp. 121-140
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Los derechos humanos bajo las directrices de los derechos del libre mercado (las empresas trasnacionales)

Human rights under the guidelines of free market rights (transnational companies)

Ana Luisa GUERRERO GUERRERO
anagro@unam.mx
Universidad Nacional Autónoma de México (CIALC), México

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.4629501

RESUMEN

El artículo analiza la exigencia del control jurídico de las obligaciones de las empresas transnacionales de respetar los derechos humanos a través de un tratado vinculante en la materia, tal demanda muestra la necesidad de que se elabore el reconocimiento internacional de modelos de justicia para los derechos colectivos articulados a los modelos de justicia eurocentrados en un pacto internacional de derechos colectivos y de justicia intercultural. Se ofrece un panorama de la filosofía del neoliberalismo y su influencia en América Latina con el objeto de evaluar las respuestas más importantes que se han elaborado tanto en la Organización de las Naciones Unidas como en la Organización Internacional del Trabajo sobre el documento obligatorio para que las empresas transnacionales respeten los derechos humanos.

Palabras clave: empresas transnacionales, neoliberalismo, justicia para los derechos colectivos.

ABSTRACT

The paper analyzes the demand for legal control of the obligations of transnational enterprises to respect human rights through a binding treaty on the matter, such demand shows the need to develop international recognition of models of justice for collective rights articulated to the Eurocentric models of justice in an International Covenant on Collective Rights and Intercultural Justice. An overview of the philosophy of neoliberalism and its influence in Latin America is offered in order to evaluate the most important responses that have been developed both in the United Nations Organization and in the International Labor Organization on the mandatory document for the transnational companies respect human rights.

Keywords: transnational enterprises, neoliberalism, justice for collective right.

Recibido: 08-11-2020 ● **Aceptado**: 23-01-2021

INTRODUCCIÓN

En América Latina las luchas de resistencia de los pueblos indígenas han logrado visibilizar la necesidad de contar con nuevos modelos de justicia que incluyan la dimensión colectiva de los derechos humanos, algunos Estados como Ecuador y Bolivia refundaron sus Constituciones en las que se atienden las exigencias de las relaciones de convivencia entre la justicia monocultural y las provenientes de los pueblos originarios. A nivel internacional no hay un Pacto de derechos humanos destinado a los derechos colectivos, ya que, si bien, se han reconocido en la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas de 2007,* la carencia de ese Pacto aunado al hecho de que tampoco se ha obtenido un Tratado jurídicamente vinculante para que las empresas transnacionales respeten los derechos humanos hace evidente que los derechos colectivos requieren ser atendidos ya que comparten las mismas condiciones de peligro que los derechos individuales y sociales de ser violados por parte de sujetos privados y, además, las desventajas propias al no contar con modelos expresos de justicia para los derechos colectivos como sí sucede con los derechos individuales y sociales. Un Pacto de Derechos Colectivos y de Justicia Intercultural sería una vía para comenzar a responder a estas carencias de sustento jurídico y colocarlos al nivel de los Pactos de Derechos Civiles y Políticos y Derechos Económicos Sociales y Culturales de 1966.

La creación de instituciones de derechos humanos y de recursos jurídicos adecuados para hacerlos cumplir, tanto en los niveles internacionales como nacionales, es congruente con la historicidad de los derechos humanos ya que su transformación se ha debido a las exigencias de distintos movimientos sociales, recordemos la definición de Antonio Pérez Luño para ilustrar lo que aquí afirmo:

> Los derechos humanos aparecen como un conjunto de facultades e instituciones que, en cada momento histórico, concretan las exigencias de la dignidad, la libertad y la igualdad humanas, las cuales deben ser reconocidas positivamente por los ordenamientos jurídicos a nivel nacional e internacional (Pérez:1984, p.48).

Por lo tanto, los derechos humanos como valores éticos y normas jurídicas históricos son enriquecidos con las conquistas de quienes inconformes por su exclusión logran reconocimiento, como ha sucedido en los casos de las mujeres, los trabajadores, la comunidad LGBTTTIQA y los pueblos indígenas, entre otros, que se plasman en modelos de justicia. François Dubet ha expuesto los modelos de justicia modernos occidentales y los describe de la siguiente manera:

> Existen en la actualidad dos grandes concepciones de la justicia social: la igualdad de posiciones o lugares y la igualdad de oportunidades […] La primera de estas concepciones se centra en los lugares que organizan la estructura social, es decir, en el conjunto de posiciones ocupadas por los individuos […] busca entonces hacer que las distintas posiciones estén, en la estructura social, más próximas las unas de las otras.
> […] La segunda concepción de la justicia se centra en la igualdad de oportunidades: consiste en ofrecer a todos la posibilidad de ocupar las mejores posiciones en función de un principio meritocrático. (2010, 11 y 12).

Las limitaciones y los alcances de cada uno de estos modelos se deben a que, por un lado, en ellos hay predilección por unos derechos sobre otros, la justicia de oportunidades trata a los ciudadanos como individuos iguales sin discriminación y las desigualdades se contraen a posteriori, efecto de los méritos de los individuos sin que se haya favorecido a alguno en contra de otro, pero, no privilegia de igual modo las desigualdades de clase para ser abatidas, se mantienen como están. Por su lado, el modelo de justicia de posiciones persigue acercar lo más posible a las clases sociales, para remover los obstáculos estructurales que crean las enormes desigualdades económicas, la crítica frecuente que recibe este modelo es que desatiende la discriminación de los individuos. El ideal de justicia para Dubet consiste en la defensa de ambos

tipos de modelos de justicia en un gobierno democrático y liberal, señala que de no ser posible esta reunión de justicias es preferible el modelo de posiciones sobre el de oportunidades porque también lo beneficia pero no viceversa, y tal idea la sostiene en el supuesto de que entre menos distancias existan entre las clases sociales los individuos tendrían mayores posibilidades de adquirir sus elecciones y movilidad social personal (Dubet, 2012).

Pero, por otro lado, las limitaciones de tales modelos se ponen a prueba con a las exigencias de los pueblos indígenas para el respeto y la protección de sus tierras y territorios, la libertad y seguridad para vivir sus formas de vida, para proteger la propiedad colectiva y sus derechos de autonomía y mantener y recrear su diversidad como pueblo, ya que requieren otros modelos de justicia que tengan coherencia con sus derechos, que no se obtiene ni en la concepción de justicia de oportunidades ni en la de clase social.

En la *Declaración Universal de Derechos Humanos* de 1948 y en las *Declaración de Filadelfia* de 1944 se manifestaron las dos generaciones de derechos humanos y sus consecuentes modelos de justicia antes mencionados, que libraron una batalla cuando ante la imposibilidad de aprobar un solo Pacto Internacional de Derechos Humanos, se aprobaron por separado el de Derechos Civiles y Políticos y el de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Esta contienda tiene un frente común que son los derechos del libre mercado,[1] La respuesta que en la misma ONU se ha ofrecido es la conocida como el enfoque de la interdependencia, indivisibilidad y progresividad de los derechos humanos, lo que tal vez Dubet quiso decir cuando señalo como ideal la reunión de ambos modelos de justicia recogidos en un gobierno. Ahora bien, para lograr coherencia entre los derechos humanos actualmente reconocidos y los modelos anteriormente mencionados se requiere que sean completados. Me explico, el modelo de justicia de posiciones se podría interpretar cercano a los llamados proyectos de izquierda o de carácter social y el de oportunidades se podría decir que guarda cercanía con proyectos políticos liberales. Ambos modelos comparten su debilidad frente a la inexistencia de un control jurídico para las actividades de las empresas transnacionales. Como ya se mencionó antes, el conflicto entre los distintos tipos de derechos humanos tiene como propuesta de abordaje el enfoque de la interdependencia entre todos los derechos humanos, que no significa que con él desaparezcan los debates ni las inconformidades, sino que se dé el esfuerzo consciente de no jerarquizar los derechos humanos y que a cada contexto de exigencias se le ofrezca el mayor y más amplio beneficio de su goce y protección.

En lo que sigue se abordará esa contienda entre los derechos humanos y las empresas transnacionales en su devenir y desarrollo dentro de la ONU y en la OIT, ya que la perspectiva neoliberal orientó su destino, para lo cual expondré algunas de las ideas y representantes de la filosofía neoliberal y su impacto en América Latina. De igual modo, daré seguimiento a las respuestas más importantes elaboradas en la ONU y en la OIT sobre el respeto de los derechos humanos por parte de las empresas transnacionales en las que se podrán observar los modelos de justicia empleados con el objeto de mostrar la necesidad de contar con un Tratado vinculante para las Ets y la de un Pacto de Derechos colectivos y de Justicia Intercultural.

EL CONTEXTO DE PARTIDA DE LA DEMANDA DE CONTROL SOBRE LAS EMPRESAS TRANSNACIONALES

En 1944 fueron creados el Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento, mejor conocido como el Banco Mundial (BM), y el Fondo Monetario Internacional (FMI) ya que contaron con el mayor respaldo entre los 44 representantes de los gobiernos reunidos en el complejo hotelero asentado en Bretton Woods; el objetivo de su creación consistió en enfrentar la crisis económica al término de la Segunda Guerra Mundial.

[1]Ante tal situación de incompletud de los modelos de justicia sería conveniente el logro de un Pacto Internacional de Derechos Colectivos y de Justicia Intercultural para articularlo a los Pactos Internacionales de Derechos Civiles y Políticos y de Derechos Económicos Sociales y Culturales (1966).

Estas instituciones financieras impactaron de distinta manera en América Latina que, en Europa, ya que los apoyos a los países latinoamericanos les endeudó alejándoles de las promesas del desarrollo económico con las que se promovieron. Esta fue una de las causas por la que se elaboraron documentos como la *Carta de Derechos y Deberes Económicos de los Estados* (1974) en la que se expresó la conciencia de los países del sur de la necesidad de que los países desarrollados fuesen respetuosos de los principios de soberanía e igualdad entre todos los Estados.

En ese mismo año en el que se crearon las instituciones de Bretton Woods, la Organización Internacional del Trabajo (OIT), sobreviviente de la Sociedad de Naciones, se renovaba para un período a favor de los derechos de los trabajadores con la presentación de la *Declaración de Filadelfia*; uno de los expertos en esta organización afirma que dicha Declaración: "Hasta la fecha, sigue siendo el pilar de la legislación y la práctica en lo que respecta a los derechos humanos" (Kari Tapiola: 2018, V), veremos a continuación por qué este autor opina de esa manera.

Conocer las mutuas influencias entre estas dos grandes organizaciones (la ONU y la OIT) ofrece datos de primer orden para comprender lo que se ha logrado en ambas respecto a la creación de normatividad internacional para el cumplimiento de los derechos humanos y cómo han sido tratadas las empresas trasnacionales. De igual manera, el entendimiento de estas influencias, nos arroja conocimiento para saber cómo se ha fundamentado la teoría de los derechos humanos en los siglos XX y XXI en el mundo occidental liberal.

La Declaración de la OIT de 1944 empleó, antes que ninguna otra, los términos de dignidad y derechos humanos, reivindicando los valores modernos más importantes. Posteriormente, ambos términos aparecieron en la *Declaración Universal de Derechos Humanos* de 1948 de la ONU, que es el documento de este tipo con el mayor peso ético, recordemos su artículo 1.- "Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos".

Los dos términos provienen del siglo XVIII, el de los derechos humanos se empleó primero como derechos naturales y derechos del hombre, su universo de aplicación estuvo reducida al varón blanco, propietario[2] y cristiano. El concepto de dignidad proviene de la filosofía de Immanuel Kant, en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* se lee: "En el reino de los fines todo tiene o un *precio* o una *dignidad.* En el lugar de lo que tiene un precio puede ser puesta otra cosa como *equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio, y por tanto no admite nada equivalente, tiene dignidad"* (Kant: 1999, p.199).

Ahora bien, los antecedentes inmediatos de la Declaración de la ONU están, entonces, en la *Declaración de Filadelfia* de la OIT de 1944 y un año más tarde aparecen en la *Carta de las Naciones Unidas* de 1945, en ésta última se lee:

> ***Nosotros los pueblos de las Naciones Unidas resueltos*** a preservar a las generaciones venideras del flagelo de la guerra que dos veces durante nuestra vida ha infligido a la Humanidad sufrimientos indecibles, a reafirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana, en la igualdad de derechos de hombres y mujeres y de las naciones grandes y pequeñas, a crear condiciones bajo las cuales puedan mantenerse la justicia y el respeto a las obligaciones emanadas de los tratados y de otras fuentes del derecho internacional, a promover el progreso social y a elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad, (*Carta de las Naciones Unidas*.Preámbulo: 1945).

La *Declaración de Filadelfia* aportó, además, otro elemento de enorme importancia, el cual consiste en la aplicación de la dignidad a la dimensión de los derechos económicos y sociales, sin los cuales la vida

[2] Recuérdese la crítica de Karl Marx a los derechos del hombre en la *Cuestión Judía* como derechos de los propietarios burgueses que se promovieron como lo derechos de todos los hombres.

humana no podría vivirse dignamente y con plenitud; es decir, la dimensión económica y social de la dignidad se hace aquí presente, lo cual es de suma importancia para el entendimiento de los derechos humanos como interdependientes e indivisibles. En ella se afirma:

> "Todos los seres humanos, sin distinción de raza, credo o sexo tienen derecho a perseguir su bienestar material y su desarrollo espiritual en condiciones de libertad y dignidad, de seguridad económica y en igualdad de oportunidades.
> Los principios relacionados a la dignidad son:
> a) El trabajo no es una mercancía;
> (b) La libertad de expresión y de asociación es esencial para el progreso
> constante;
> (c) La pobreza, en cualquier lugar, constituye un peligro para la prosperidad de todos;
> (d) La lucha contra la necesidad debe proseguirse con incesante energía dentro de cada nación y mediante un esfuerzo internacional continuo y concertado, en el cual los representantes de los trabajadores y de los empleadores, colaborando en un pie de igualdad con los representantes de los gobiernos, participen en discusiones libres y en decisiones de carácter democrático, a fin de promover el bienestar común" (OIT. *Declaración de Filadelfia: 1944, I*).

Se puede afirmar que, con el establecimiento de la relación entre la dignidad y sus cuatro principios, la *Declaración de Filadelfia* contribuyó a la fundamentación contemporánea (eurocentrada) de los derechos humanos. La colaboración innovadora a la teoría de los derechos humanos consistió en que centró a la dignidad como el principio fundante y transversal de todos los tipos de derechos humanos hasta el momento reconocidos. El contenido semántico que le dio Kant a la dignidad no incluía los derechos humanos sociales, económicos y culturales ni tampoco a los colectivos de los pueblos indígenas que aún no eran reconocidos en esta Declaración. Actualmente, la dignidad tiene que ver con las dimensiones individuales y sociales y con la colectiva, así como con el respeto a los derechos de la naturaleza y a los diferentes hábitats.

Ahora bien, no obstante las contribuciones de la *Declaración de Filadelfia* a la interpretación de la dignidad y los derechos humanos, la Declaración de la ONU es la que ha obtenido el reconocimiento como iniciadora de la nueva era de los derechos humanos en el siglo XX, ya que los ha involucrado con todas las demás preocupaciones de las que se ocupa y no solamente con los derechos laborales como la OIT, lo que no significa que esta última no tenga importantes conquistas o, bien, que en la ONU se haya obtenido el sometimiento de las Ets a la primacía de los derechos humanos, antes de avanzar aclaremos que se entiende por empresas transnacionales (Ets) y, luego, pasemos a esa historia.

> La gran empresa transnacional es, por el momento, la forma más desarrollada de organización capitalista, de concentración privada de poder. Por lo tanto, no es extraño que sean estas empresas los actores principales a la hora de promover un marco institucional a escala planetaria a la medida de sus intereses.
> El concepto de empresa transnacional o multinacional no está estipulado jurídicamente, ya que las empresas poseen la nacionalidad del lugar donde se encuentra su casa matriz o sede central. Podemos definir a la empresa transnacional (ETN) como una organización económica compleja en la que una empresa detenta la propiedad – o parte de la propiedad – de una o varias empresas en países extranjeros, a las cuales se les denomina filiales (Verger: 2003, p.7-10).

La preocupación sobre la influencia de las Ets la podemos encontrar en su mención en el Informe de 1975 del Secretario General de las Naciones Unidas:

> El Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de la Secretaría de las Naciones Unidas preparó recientemente un informe detallado de las actividades del sistema de las Naciones Unidas que se vinculan estrechamente con el tema de las empresas multinacionales, para su presentación al Consejo Económico y Social.
> 8.El primer estudio completo sobre las empresas multinacionales realizado por las Naciones Unidas sólo se efectuó últimamente como resultado de la adopción de la resolución 1721 (LIII) del Consejo Económico y Social en 1972. La resolución pedía al Secretario General que designase un grupo de personalidades para que estudiase los efectos de las empresas multinacionales en el desarrollo y en las relaciones internacionales. El informe del Grupo de Personalidades, así como el informe preparatorio el Consejo Económico y Social, analizaba brevemente varios problemas jurídicos suscitados por las empresas multinacionales.
> 10. Además, el Grupo de Personalidades recomendó la creación de un órgano subsidiario del Consejo Económico y Social, como foro permanente para el estudio de las empresas multinacionales, así como la creación de un centro de información. Accediendo a estas recomendaciones, el Consejo Económico y Social creó una Comisión de Empresas transnacionales [Resolución 1913 (LVII) de 11 de diciembre de 1974] y, con carácter subsidiario, el Centro de Información e Investigaciones sobre las Empresas Transnacionales [Resolución 1908 (LVII) (2 de agosto) de 1974] (ONU. *Informe del Secretario General* (A/CN.9/104):1975).

Los trabajos enfocados para resolver las primeras inquietudes sobre la inexistencia de normas para las Ets, como se señaló en la cita anterior, se llevaron a cabo en el Centro de Información e Investigaciones sobre las Empresas Transnacionales y en la Comisión de Empresas transnacionales, en donde se analizaron los pasos a seguir para enfrentar la situación de la mejor manera, en el sentido de orientar su tratamiento con el respeto a las partes involucradas. Pero las acciones cada vez injerencistas de las Ets en la paz y la vida democrática de algunas naciones, mereció denuncias en foros internacionales, una de esas voces fue la del presidente de Chile Salvador Allende quien se presentó en la Asamblea General de la ONU para pronunciar un discurso sobre los atentados de las corporaciones y sus efectos negativos sobre su gobierno. A continuación, extraigo algunos párrafos de su discurso:

> […] Ante la tercera UNCTAD tuve la oportunidad de referirme al fenómeno de las corporaciones transnacionales, y destaqué el vertiginoso crecimiento de su poder económico, influencia política y acción corruptora. De ahí la alarma con que la opinión mundial debe reaccionar ante semejante realidad. El poderío de estas corporaciones es tan grande, que traspasa todas las fronteras.
> […] Estamos ante un verdadero conflicto frontal entre las grandes corporaciones transnacionales y los Estados. Éstos aparecen interferidos en sus decisiones fundamentales –políticas, económicas y militares - por organizaciones globales que no dependen de ningún Estado y que en la suma de sus actividades no responden ni están fiscalizadas por ningún Parlamento, por ninguna institución representativa del interés colectivo. En una palabra, es toda la estructura política del mundo la que está siendo socavada.
> […] América Latina, como componente del mundo en desarrollo, se integra en el cuadro que acabo de exponer. Junto con Asia, África y los países socialistas, ha librado en los últimos años muchas batallas para cambiar la estructura de las relaciones económicas y comerciales con el mundo capitalista, para substituir el injusto y discriminatorio orden económico y monetario creado en Bretton Woods, al término de la Segunda Guerra Mundial (Salvador Allende: 1972).

La *Comisión de las Naciones Unidas para el Derecho Mercantil Internacional* (CNUDMI)[3] y de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD),[4] han tenido una función de primer orden desde el comienzo del tema, la cuestión sobre cuál es la mejor forma de controlar a las Ets dio cauce a un fuerte activismo de los países no desarrollados. La UNCTAD se convirtió en el espacio de los países no alineados, logrando la sinergia necesaria entre los nuevos Estados africanos y los países del Tercer Mundo, con el apoyo del bloque socialista, para conformar el Grupo de los 77.

La UNCTAD presentó en la Asamblea General la *Declaración sobre el Establecimiento de un Nuevo Orden Económico Internacional* y el *Programa de Acción sobre el Establecimiento de un Nuevo Orden Económico Internacional* de 1974. Ilustremos lo que planteó el *Programa de Acción* para apreciar en retrospectiva su valor. El punto quinto expresa la necesidad de obtener un código de responsabilidad y control para que las Ets no dañen ni saqueen a los países huéspedes, su título es más que elocuente: "Regulación y Control sobre Actividades de las Corporaciones Transnacionales". Las demandas de este discurso permanecen vigentes:

> […] "formular, adoptar e implementar un código de conducta internacional para corporaciones transnacionales". Los objetivos de este código deberán ser: evitar la intervención en asuntos internos de los países; regular sus actividades; facilitar la transferencia de tecnología y la asistencia técnica a los países en desarrollo; regular la repatriación de la acumulación de ganancias de sus operaciones, y promover la reinversión de sus ganancias en los países en desarrollo (ONU. *Programa de Acción*: 136).

El *Programa de Acción* conformó denuncias de inconformidad económica, jurídica y de carácter ético; en este sentido, es un discurso que expuso el punto de vista de los países del sur sobre el trato recibido por los países desarrollados. El conjunto de estos documentos son la evidencia de los sesgos con los que se echó a andar la llamada cooperación económica internacional a favor de la expansión del libre mercado sin acompañamiento de las normas adecuadas para el respeto y cuidado de los hábitats, comunidades y poblaciones de los países huéspedes.

La parte medular de este documento lo constituye el punto seis que es la *Carta de Derechos y Deberes Económicos de los Estados*, que había sido presentada con anterioridad en la UNCTAD. La *Carta* dio cuenta de la capacidad del activismo internacional de los países del sur; a continuación, muestro los *Principios Fundamentales de las Relaciones Económicas Internacionales,* resultantes de esta Carta:

a) Soberanía, integridad territorial e independencia política de los Estados;
b) Igualdad soberana de todos los Estados;
c) No agresión;
d) No intervención;
e) Beneficio mutuo y equitativo
f) Coexistencia pacífica
g) Igualdad de derechos y libre determinación de los pueblos;
h) Arreglo pacífico de controversias;

---

[3] "La Comisión de las Naciones Unidas para el Derecho Mercantil Internacional (CNUDMI) fue creada por la Asamblea General en 1966 a fin de dotar a las Naciones Unidas de un órgano que le permitiese desempeñar una función más activa en la reducción o eliminación de los obstáculos jurídicos que entorpecían el comercio internacional" (Organización de las *Naciones Unidas*, 1987:3).
[4] "La UNCTAD es un órgano intergubernamental permanente establecido por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1964[...] forma parte de la Secretaría de las Naciones Unidas". https://unctad.org/en/Pages/aboutus.aspx

> i) Reparación de las injusticias existentes por imperio de la fuerza que priven a una nación de los medios naturales necesarios para su desarrollo normal;
> j) Cumplimiento de buena fe las obligaciones internacionales;
> k) Respeto de los derechos humanos y de las libertades fundamentales;
> l) Abstención de todo intento de buscar hegemonía y esferas de influencia;
> m) Fomento de la justicia social internacional;
> n) Cooperación internacional para el desarrollo;
> o) Libre acceso al mar y desde el mar para los países sin litoral dentro del marco de los principios arriba enunciados (ONU. *Carta de Derechos y Deberes Económicos de los Estados*: 1974. Capítulo 1, 56).

La década de los 70 del siglo XX es, por un lado, la punta de lanza del neoliberalismo y, por otro lado, el período de un valioso activismo dirigido a horizontes distintos a los que se avizoraban. Es cierto también que las luchas revolucionarias de los años 60 estaban frescas y que la utopía de cambios sociales se presentaba como posibilidad en la región latinoamericana, por ello es que desde aquí se participó decididamente en la elaboración de la *Declaración universal sobre la erradicación del hambre y la malnutrición* de 1974, en consonancia con los fines y objetivos de la Declaración sobre el Establecimiento de un Nuevo Orden Económico Internacional. Recordemos sus señalamientos:

> h) La paz y la justicia entrañan una dimensión económica que ayuda a resolver los problemas económicos mundiales y a liquidar el subdesarrollo, que ofrece una solución duradera y definitiva del problema alimentario de todos los pueblos y que garantiza a todos los países el derecho de llevar a la práctica, de manera libre y efectiva, sus problemas de desarrollo. Con este fin es necesario eliminar las amenazas y el recurso a la fuerza y promover la cooperación pacífica entre los Estados en la máxima medida posible, aplicar los principios de no injerencia en los asuntos internos de otros Estados, plena igualdad de derechos y respeto de la independencia y soberanía nacionales, y alentar la cooperación pacífica entre todos los Estados cualesquiera que sean sus sistemas políticos, sociales y económicos. El mejoramiento continuo de las relaciones internacionales creará condiciones más favorables para la cooperación en todos los sectores, lo que hará posible, sin duda, que se usen grandes recursos financieros y materiales entre otras cosas para aumentar la producción agrícola y mejorar substancialmente la seguridad alimentaria mundial (ONU. *Conferencia Mundial de la Alimentación*: 1974).

Por el lado de los esfuerzos de la OIT, se obtuvo la *Declaración Tripartita de Principios sobre las Empresas Multinacionales y la Política Social* de 1977, renovada en 2017, la estrategia que la organización ha venido aplicando consiste en convocar a representantes de los Estados, los sindicatos y las empresas para establecer procesos de cumplimiento de relaciones laborales con justicia social. El modelo de justicia social que ha desarrollado la OIT, como explican Rodgers, Lee, Swepston y Van Daele consiste en políticas económicas de atención al mayor empleo posible para combatir la pobreza y las desigualdades extremas y la búsqueda de progreso social; es decir, entiende que la más amplia cobertura posible de empleo resulta en relaciones más justas, en gran medida coincidentes con las recomendaciones de Keynes. Por ello, uno de los programas representativos de la OIT es el Programa Mundial de Empleo (PME) de 1969. Debido a estas políticas de justicia social, la OIT tiene un perfil que le distingue de la ONU, ya que en ésta el Consejo Económico y Social otorgó un lugar privilegiado a las instituciones de Bretton Woods (Rodgers, Lee y otros: 2009,192). El viraje hacia la "economía de desarrollo" en la ONU, centrada como el eje de la economía internacional y no el empleo, es descrito por Lee de la siguiente manera:

> La solución principal era, por consiguiente, acelerar el proceso de desarrollo económico para

> aumentar la reserva de capital que permitiría generar nuevas oportunidades de empleo. Un requisito básico era crear las condiciones necesarias para ese desarrollo económico: un marco institucional que eliminara los obstáculos que se oponían al desarrollo del empresariado y la inversión y los incentivara (Rodgers, Lee y otros: 2009, p.193).

Es oportuno que pasemos a considerar algunos de los sustentos intelectuales del neoliberalismo.

EL RESCATE DEL LIBERALISMO ECONÓMICO Y SU INFLUENCIA EN LOS DERECHOS HUMANOS

El neoliberalismo consiste en un conjunto de prácticas, programas y medidas económicas que no se abastecen a sí mismos y requieren de la colaboración política de los gobiernos, de los intelectuales y académicos; este factor intelectual se puede mencionar como una cruzada contra la usurpación del liberalismo auténtico por el liberalismo colectivista. La Ilustración escocesa del siglo XVIII es la tradición del liberalismo que pondera la libertad económica del individuo frente al poder político, que no es lo mismo que el neoliberalismo pero defendido por los autores que los conforman como su antecedente filosófico en contra de la intervención estatal en las actividades económicas; este punto es el que unifica a esta filosofía porque no es un pensamiento único, en su interior existen distintas posiciones sobre el Estado y su relación con la economía del libre mercado (Ávila: 2006; Orozco: 2017; Guerrero: 2009; Escalante: 2015).

Uno de los intelectuales con mayor reconocimiento dentro de las filas neoliberales es Friedrich A. Hayek, quien recibió el Premio Nobel de Economía en 1974, fue discípulo renegado de Keynes y nunca formó parte de las filas del anarcocapitalismo ya que defendió las reglas del juego para proteger la mano invisible en el libre mercado, protegida por el Estado y tampoco formó parte del ordoliberalismo:

> En otras palabras, el liberalismo se limita a exigir que el procedimiento, o sea las reglas del juego por las que se fijan las posiciones relativas de los distintos individuos, sea equitativo (o por lo menos no inicuo), pero en modo alguno pretende que también sean equitativos los resultados particulares que se derivarán de este proceso para los distintos individuos, ya que estos resultados dependerán siempre, en una sociedad de hombres libres, no sólo de las acciones de los propios individuos, sino también de otras muchas circunstancias que nadie está en condiciones de determinar ni de preveer en su totalidad (Hayek: 2007, p.181).

La libertad que Hayek propuso es la que presupone que los individuos poseen una esfera privada que está blindada de la interferencia de otra voluntad, esta es la libertad propia del individuo moderno que ha hecho posible el progreso (Hayek: 1997, p.86). Según Hayek la libertad como no coerción es distinta de la libertad de un pueblo o de un colectivo porque si bien ambas libertades pueden descansar en sentimientos similares, por ejemplo, un individuo coincide con otros individuos en su sentimiento de libertad debido a que todos ellos pertenecen a un pueblo libre, existe una gran diferencia entre la libertad como no coerción y otros tipos de libertad, ya que la libertad que el individuo tiene frente al poder del Estado o de los gobiernos, es una libertad única que ha contribuido a los éxitos de la civilización occidental y se encuentra en la base del liberalismo económico (Hayek: 2007, p.166).

Por otro lado, reprobó el liberalismo revolucionario al que opuso el liberalismo correcto: el evolucionista, las diferencias entre ambos tipos de liberalismo se pueden ilustrar con las posiciones ético- políticas que separan a Edmund Burke de Jean Jacques Rousseau (Hayek: 2007,162) ya que estos autores representan pensamientos y posiciones políticas modernas con implicaciones encontradas. El primero es identificado como conservador opuesto a la Revolución Francesa, el segundo es identificado como partidario de la constitución del poder desde abajo o desde la Voluntad General. José Luis Orozco define al liberalismo, término empleado por el partido español de los *liberales*, a partir de los siguientes rasgos que le llevan a

considerar, como lo hizo el austríaco, que el liberalismo es un "manojo de ideas" aunque destaca de ambos liberalismos lo que Hayek nunca celebra como positivo, nos dice que el liberalismo económico o evolucionista es "naturalista, empirista, individualista, economicista, cuantitativista, religiosamente conservador"; y el liberalismo racionalista es "colectivista, eticista, igualitario, cualitativista, laico y revolucionario" (Orozco: 1994, p.103). Describe al liberalismo continental o racionalista como el que "exalta la razón crítica y confía en la perfectibilidad del hombre y en la remoción de los obstáculos que se oponen a ella".

> El liberalismo naturalista propicia el orden ajustado a los requerimientos del *homo oeconomicus* y el primado de su sociedad civil al que concurren el republicanismo, el elitismo y el equilibrio de los poderes políticos; el liberalismo racionalista, más allá, invoca al ciudadano cuya libertad presupone al orden igualitario y al primado de las instancias colectivas, estatales y populares" (Orozco:1994, p.104).

Ahora bien, centrándonos en el desarrollo del liberalismo económico en neoliberalismo, encontramos que este proceso se apuntaló en el congreso que se llevó a cabo para celebrar al periodista Walter Lippmann en 1938, ahí se reflexionaron y reclamaron las bases olvidadas del liberalismo achacadas, en gran parte, al extravío de las políticas económicas intervencionistas para resolver las crisis como la ocurrida en la Gran Depresión de 1929. Como explica Francisco Louça, la visión del Estado de Hayek "era la noción de un gobierno de las élites evitando los excesos y vulneraciones del voto. Para los nuevos neoliberales, ese gobierno de las élites era necesario para iluminar los tiempos oscuros en que los mercados estaban en riesgo de zozobrar frente a la voluntad popular" (Louça, 2014, p.3).

En especial Hayek no coincidió con las medidas económicas provenientes de John Maynard Keynes expuestas en su *Teoría General de la ocupación, el interés y el dinero* (1938), su reprobación a la teoría económica del inglés cobró fuerza en los encuentros convocados por él mismo a partir de 1947 en Mont-Pèlerin, Suiza. Las perspectivas de Hayek fueron de menos a más, puesto que aun cuando ya había escrito en 1944 *Camino de servidumbre* (*The road of serfdom*: 1972), sus propuestas cobraron mayor impacto después de recibir el Premio Nobel de Economía en 1974. En las reuniones de Mont-Pèlerin, también se hizo presente la corriente del ordoliberalismo representado por Wilhelm Röpke, Alexander Rüstow, Walter Eucken, Michael Polanyi, entre otros, Hayek colaboró en el primer número de la revista Ordo.

El impacto en América Latina de Hayek y Ludwig von Mises, los dos grandes representantes de la escuela austríaca, ha sido analizado puesto que su huella se dejó ver en empresarios y políticos, también por medio de sus discípulos (Servín: 2010; Romero: 2016). Entre 1977 y 1981, Hayek visitó Chile, Argentina, México y Venezuela (Caldwell y Montes: 2015; Rangel: 1981). En América Latina comenzó el activismo empresarial con la apertura de instituciones educativas y la formación de cuadros de tecnócratas; asimismo se abrieron programas de psicología de la autoestima; Hayek escribió en revistas de poca monta académica como el *Reader's Digest,* a la par que colaboró en universidades de prestigio, no se olvide que las editoriales reconocidas y los *think tanks* han sido grandes apoyos académicos para los intereses de las Ets en su despliegue mundial.

LAS RESPUESTAS NEOLIBERALES DE LA ONU

El neoliberalismo como experimento político fue implementado en Chile bajo el régimen de Pinochet, posteriormente se articuló a los programas económicos que conformaron el Consenso de Washington, elaborado en 1989 por el británico John Williamson.

> La idea era clara, América Latina tenía que abrir su economía, abandonar las prácticas proteccionistas, recortar el hinchado papel del Estado; en otras palabras, la región latinoamericana

> tenía que insertarse en la lógica del mercado. Las reformas de política económica del Consenso de Washington representaban el programa de ajuste estructural para iniciar la transición de un modelo cerrado a uno abierto y liberalizado (Martínez y Reyes: 2012, p.63).

En los años 90, las reformas del Consenso de Washington guardaron identificación con las instituciones de Bretton Woods y con el apoyo de la Reserva Federal de Estados Unidos, reuniendo esfuerzos para dirigir las políticas económicas en América Latina, las que consistieron fundamentalmente en los siguientes aspectos: "disciplina fiscal; reordenación de las prioridades del gasto público; reforma tributaria; liberalización de las tasas de interés; tipo de cambio competitivo; liberalización del comercio; liberalización de la inversión extranjera directa; privatización; desregulación; derechos de propiedad" (Williamson: 2003).

Bajo los auspicios de las políticas neoliberales, las empresas transnacionales adquirieron el camino despejado para ser los sujetos activos de la expansión mundial de la economía capitalista, efectuando despojos y aperturas de propósitos empresariales sin el seguimiento obligatorio del cumplimiento de los derechos humanos. Uno de los elementos que le han sido de gran utilidad a las Ets es el del arbitraje comercial, que funciona cuando entran en conflicto con los Estados, por lo que en ocasiones solicitan que para invertir en ellos primero adquieran la membresía de los Centros Arbitrales ya que éstos harán valer sus intereses, lo que les da confianza y seguridad. Por lo tanto, para las Ets el arbitraje internacional es el medio adecuado para atender a sujetos privados que no dependen de las vidas políticas nacionales, aunque las influyen, en tanto que los Estados están involucrados en el sistema económico capitalista. Dicho de otro modo, los planes nacionales para el comercio y la economía son afectados por los convenios comerciales o tratados de libre comercio, que les imponen desde fuera cómo alinear las formas internas del comercio, aceptando las acciones sin control de las Ets.

Cuando la etapa neoliberal queda instalada, la ONU también sufre cambios y uno de ellos es que en 1994 la Comisión y Centro de Empresas Transnacionales desaparece y se origina el impulso a la ética de la responsabilidad social corporativa o empresarial (RSC) (Hernández y Ramiro: 2009).

Los documentos más importantes sobre la materia son las *Normas de Derechos Humanos para Empresas* adoptadas por la Subcomisión de la ONU para la Promoción y Protección de los Derechos Humanos de 2003, las *Líneas Directrices de la OCDE* de 2011 y los *Principios Rectores* de la ONU de 2011. La punta de lanza para todas estas iniciativas fue el Pacto Global de 2000.

Kofi Annan, quien fuera Secretario General de la ONU en el período, impulsó el *Pacto Global Mundial* apoyado por los empresarios más importantes del mundo. Sus principios son los siguientes:

> Principio 1
> Las empresas deben apoyar y respetar la protección de los derechos humanos fundamentales, reconocidos internacionalmente, dentro de su ámbito de influencia.
> Principio 2
> Las empresas deben asegurarse de que sus empresas no son cómplices en la vulneración de los Derechos Humanos.
> Principio 3
> Las empresas deben apoyar la libertad de afiliación y el reconocimiento efectivo del derecho a la negociación colectiva.
> Principio 4
> Las empresas deben apoyar la eliminación de toda forma de trabajo forzoso o realizado bajo coacción.
> Principio 5
> Las empresas deben apoyar la erradicación del trabajo infantil.
> Principio 6
> Las empresas deben apoyar la abolición de las prácticas de discriminación en el empleo y la

> ocupación.
> Principio 7
> Las empresas deberán mantener un enfoque preventivo que favorezca el medio ambiente.
> Principio 8
> Las empresas deben fomentar las iniciativas que promuevan una mayor responsabilidad ambiental.
> Principio 9
> Las empresas deben favorecer el desarrollo y la difusión de las tecnologías respetuosas con el medioambiente.
> Principio 10
> Las empresas deben trabajar contra la corrupción en todas sus formas, incluidas extorsión y soborno (ONU. *Pacto Glob*al: 2000).

Cómo se puede observar, los 10 principios del *Pacto Global* son enunciados con carácter voluntario, cuyo sujeto activo es la empresa y donde la parte afectada no aparece ni como sujeto ni tampoco como la parte fundamental a la que habría que considerar de manera primordial. Por lo tanto, se puede decir que el ofrecimiento a las exigencias del respeto a los derechos humanos es la Ética de la Responsabilidad Social Empresarial (RSE); ella configura la praxis social de las Ets, por eso la nombran también ciudadanía corporativa, y que da entrada a la figura del buen comportamiento voluntario empresarial.

En los principios, el verbo empleado es "deben", por medio del cual la empresa se autocontrola, ofreciendo las prácticas de la ciudadanía corporativa, que tiene como fuente de inspiración la filosofía del neoliberalismo, donde los agentes de esta ciudadanía son los inversores y los clientes. La dirigencia empresarial, asesorada por *think tanks* y *lobbies*, concibe su contribución como un apoyo a la sociedad. La RSE es un catálogo ajustable a las necesidades y objetivos de las empresas, la agencia que no aparece es la de los denunciantes de ecocidios, biocidios y la de los desplazados a causa del despojo de sus tierras.

A pesar de esas omisiones, las empresas son la que dotan de la información para la elaboración de los Puntos Nacionales de Contacto con los cuales los Estados cumplen en coordinación con ellas la solicitud de la ONU sobre los avances en la materia.

El segundo documento sobre el tema son Las *Normas de Derechos Humanos para Empresas* adoptadas por la Subcomisión de la ONU para la Promoción y Protección de los Derechos Humanos de 2003, el cual tiene importantes iniciativas pero que también suscitaron grandes críticas y desacuerdos. Aquí destaco algunas de ellas:

> […] tenían el propósito de elaborar una lista definitiva de derechos humanos hacia los cuales las compañías tendrían obligaciones legales directas en virtud del derecho internacional de los derechos humanos. La iniciativa no recibió suficiente apoyo de parte de la comunidad internacional, principalmente por dos razones clave: renuencia a atribuirles a las empresas obligaciones directas de derechos humanos semejantes a las de los Estados, y renuencia a definir la responsabilidad de la compañía con respecto a los derechos humanos con base a una lista predeterminada y definitiva de derechos humanos. (Acortar la cita y es de la guía Empresas y derechos humanos. Guía para instituciones nacionales y derechos humanos (Götzmann y Methven: 2013, p.10).

Las propuestas de las normas colocaron en el mismo nivel de autoridad a las Ets y a los Estados, porque obtenían la misma calidad de responsabilidad para el respeto de los derechos humanos (Götzmann y Methven: 2013, p.10). La propuesta, aunque tenía gran aliento, también tuvo un tropiezo que consistió en el cuestionamiento sobre los riesgos que sus propuestas acarrearían para el cumplimiento de los derechos humanos; por ejemplo, ¿qué pasaría cuando los sujetos titulares de derechos humanos como los pueblos indígenas fuesen del interés de alguna empresa transnacional? ¿Cómo se protegerían estos pueblos del poder de las Ets si legalmente contaran con el mismo poder que los Estados? El Estado tiene la

responsabilidad de velar por el interés común y proteger a los titulares de derechos humanos, incluso frente a él mismo, porque el Estado de derecho no es omnipotente, sino que tiene frenos ante los derechos humanos de los individuos, las minorías, los pueblos, etc.

En cuanto a las *Directrices* de la *Declaración* de la Organización de la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) *sobre Inversión Internacional y Empresas Multinacionales* del 25 de mayo de 2011, se puede decir que son respuestas afines a los principios del Pacto Global, sobre todo para apoyar los programas voluntarios como los Puntos Nacionales de Contacto (PNC), aquí destaco algunas de sus propuestas para mostrar lo afirmado:

> 7- Muchas empresas han respondido a las inquietudes de los ciudadanos desarrollando programas internos, sistemas de orientación y de gestión que avalan su compromiso de buena ciudadanía corporativa, de respeto de las buenas prácticas y de la buena conducta empresarial y laboral. Algunas de ellas han recurrido a servicios de consultoría, auditoría y certificación, contribuyendo a la acumulación de conocimientos en estos ámbitos. Las empresas han promovido, asimismo, el diálogo social con respecto a lo que constituye una conducta empresarial responsable […](OCDE. *Líneas Directrices*: 2011, Prefacio, 8. p.16-17).

Las *Directrices* dan por sentado que las empresas “traen consigo importantes beneficios tanto para los países de origen de las empresas como para los países anfitriones”, recordemos el caso de Chevron en Ecuador desde el Informe elaborado para la oficina de la eurodiputada Lola Sánchez Caldentey:

> Así, la situación actual de la relación entre derechos humanos y empresas evidencia una terrible paradoja: determinados derechos, como el acceso a la justicia, desarrollados para proteger el conjunto de derechos humanos, se están utilizando, con toda su potencia, para salvaguardar las ganancias de entidades económicas. Este reconocimiento de nuevos derechos para los actores económicos no se ha acompañado del correlativo deber, y es bien sabido que en el ámbito internacional no existe norma alguna que establezca, de manera general, obligaciones de respeto de los derechos humanos a los actores económicos.
> El llamado “Caso Chevron” es el ejemplo paradigmático del vínculo entre catástrofe, impunidad e indefensión. La catástrofe ambiental y humana producida en la Amazonía ecuatoriana derivó de casi 30 años de vertidos tóxicos provenientes de las actividades de extracción de la empresa transnacional. Una actuación consciente y permanente de la petrolera, vinculada a su modelo extractivo, que destrozó una amplia extensión de la selva ecuatoriana. Un crimen corporativo sin precedentes que afectó ambiente, agua y suelo, que provocó desplazamientos forzosos y vulneró el derecho a la alimentación y a la salud de miles de indígenas, campesinos y campesinas. Cincuenta años después del inicio de aquel “Chernobyl ecuatoriano”, los efectos siguen presentes en la Selva y en la salud y la vida de sus habitantes. (Adoración Guamán: 2019, p.8-9).

El último documento que se ha obtenido es el de los *Principios Rectores sobre las empresas y los derechos humanos. Puesta en práctica del marco de las Naciones Unidas para “proteger, respetar y remediar”* (UNGP, por sus siglas en inglés), que hizo suyos el Consejo de Derechos Humanos de la ONU el 16 de junio de 2011. Desde 2014 hasta la fecha, se discute la elaboración de un documento vinculante sin llegar a tener éxito. Aquí destaco algunos de los elementos característicos de los *Principios*.

> **a. Principios Fundacionales**
> **Los Estados deben proteger contra las violaciones de los derechos humanos cometidas en su territorio y/o su jurisdicción por terceros, incluidas las empresas. A tal efecto deben adoptar las medidas apropiadas para prevenir, investigar, castigar y reparar esos abusos mediante políticas adecuadas, actividades de reglamentación y sometimiento a la justicia.**

> Comentario
> […] El deber de protección del Estado es una norma de conducta. Por consiguiente, los Estados no son en sí mismos responsables de las violaciones de los derechos humanos cometidas por agentes privados. Sin embargo, los Estados pueden estar incumpliendo sus obligaciones internacionales de derechos humanos cuando se les puedan atribuir esas violaciones o cuando no adopten las medidas adecuadas para prevenir, investigar, castigar y reparar los abusos cometidos por agentes privados. Por lo general, los Estados deciden discrecionalmente las medidas que adoptan a este respecto, pero deben considerar toda la gama de medidas de prevención y reparación admisibles, en particular medidas políticas, legislativas, reglamentarias y de sometimiento a la justicia. Los Estados también tienen el deber de proteger y promover el estado de derecho, en particular adoptando medidas para garantizar la igualdad ante la ley y su justa aplicación, y estableciendo mecanismos adecuados de rendición de cuentas, seguridad jurídica y transparencia procesal y legal (ONU. *Principios Rectores*; 2011, 3. negrillas originales).

Los *Principios* se destacan por ser enfáticos sobre la responsabilidad que ya tiene el Estado de hacer cumplir los derechos humanos, parecería por tanto que sería innecesaria la adquisición de un documento vinculante en la materia.

Por otro lado, los tratados de libre comercio sujetan a los Estados a los términos que dan certeza y firmeza a la economía del libre mercado y se han convertido en el vehículo por el cual se asegura la libertad de las Ets. La novedad de los *Principios Rectores* se encuentra en la Reparación en el que se encuentra el Principio 22, correspondiente a la II *La Responsabilidad de las Empresas de Respetar los Derechos Humanos*, porque en el Comentario se menciona: “En determinadas situaciones, en especial si se ha cometido un presunto delito, es preciso cooperar con los mecanismos judiciales” (*Principios rectores*: 2011, p.29). Novedades que significan limitadísimos avances y permanecen en el carácter meramente preventivo, enfocadas para alertar a las Ets de los peligros o riesgos que pueden experimentar al no asegurar o blindar sus actividades frente a riesgos en los que puedan caer por no anticiparse a posibles cuestionamientos.

LA NUEVA INICIATIVA PARA EL TRATADO VINCULANTE

Gracias a las críticas, las presiones de los activistas, las denuncias de las víctimas, principalmente, se han reconocido las enormes limitaciones de los *Principios Rectores* lo que empujó a que el Consejo de Derechos Humanos mandatara (el 14 de julio de 2014) la elaboración de un instrumento internacional jurídicamente vinculante sobre la materia y encargara dicho trabajo al Grupo de Trabajo Intergubernamental de Composición Abierta sobre las Empresas Trasnacionales y Otras Empresas Comerciales en materia de Derechos Humanos (OEIGWG por sus siglas en inglés). El resultado fue un documento Borrador cero *del Instrumento Jurídicamente vinculante para regular, en el marco del derecho internacional de los Derechos Humanos, las actividades de las empresas transnacionales y otras empresas, en el que ya se visibiliza a las víctimas, como se puede observar por ejemplo en el artículo 2 que dice:*

> **b.** Asegurar el acceso efectivo a la justicia y el recurso a las víctimas de violaciones de los derechos humanos en el contexto de las actividades empresariales de carácter transnacional, e impedir que se produzcan estas violaciones; (ONU. OEIGWG: 2018).

El último documento que el OEIGWG ha entregado hasta el momento es el presentado el 16 de julio de 2019: *Proyecto revisado de un instrumento internacional jurídicamente vinculante sobre las empresas transnacionales y otras empresas con respecto a los derechos,* ahí se expresa la necesidad de establecer la superioridad de este tratado de derechos humanos sobre los tratados de libre comercio y la fortificación de

las justicias nacionales para hacer frente a las controversias entre Ets y Estados. Sobre ello, considero importante destacar algunos párrafos:

> **Article 4. Rights of Victims**
> 6. Victims shall be guaranteed access to information relevant to the pursuit of remedies.
> 8. Victims shall be guaranteed the right to submit claims to the courts and State-based non-judicial grievance mechanisms of the State Parties. Where a claim is submitted by a person on behalf of victims, this shall be with their consent, unless that person can justify acting on their behalf. State Parties shall provide their domestic judicial and other competent authorities with the necessary jurisdiction in accordance with this (Legally Binding Instrument), as applicable, in order to allow for victim's access to adequate, timely and effective remedies (OEIGWG: 2019).

CONCLUSIONES

Los avances de mi investigación aquí expuestos permiten observar que los derechos humanos ocupan un lugar importante en los intereses tanto de los trabajos de la ONU como de la OIT. No obstante, son los derechos privados de las Ets los que han sido preeminentes, su incidencia en los programas económicos internacionales, la efectividad de los *lobbies* y de la ética corporativa han fortalecido la falacia que sostiene que las empresas transnacionales significan en sí mismas desarrollo y progreso para los países en los que ingresan, un claro ejemplo que la demuestra es el ecocidio causado por Chevron en la selva amazónica del Ecuador. Por ello, es de primer orden que se apruebe un Tratado de derechos humanos que norme sus deberes jurídicamente, lo que interpreto como una demanda impostergable y como un primer paso para impulsar otros más, por ejemplo, que la OIT obtenga otro tratado que vaya más allá de lo que el Convenio 169 establece sobre la obligatoriedad de realizar consultas a los pueblos indígenas sobre programas que les afecten para que se establezca la obligatoriedad de los resultados de una consulta libre e informada. De igual modo, se requiere cumplir con la necesidad de construir los modelos de justicia que trasciendan los que hasta hoy se han reconocido relacionados a los derechos individuales y sociales, en la elaboración de un Pacto Internacional de Derechos Colectivos y de Justicia Intercultural, para que se articule a los programas económicos de la ONU y, en la región latinoamericana, impulse en la Organización de Estados Americanos (OEA) el mayor respeto de los derechos humanos en todas sus dimensiones, como elementos para iniciar una relación distinta entre la economía y la protección de la vida en el planeta.

BIBLIOGRAFÍA

ALLENDE, S. (1972). Discurso en las Naciones Unidas. Recuperado en: <https://www.salvador-allende.cl/discursos/naciones-unidas/>. Consultado el 2 de marzo de 2020.

ÁVILA, J. L. (2006). *La era neoliberal.* Editorial Océano. México, D.F.

CALDWELL, B. y L. MONTES. (2015). "Friedrich Hayek y sus dos visitas a Chile", *Estudios Públicos*. No. 137. pp. 87-132.

CASTILLO, E. A. y E. SMOLAK LOZANO. (2017). *Lobbies y think thanks. Comunicación política en la red*. Gedisa, Barcelona.

DUBET, F. (2012). *Repensar la justicia social. Contra el mito de la igualdad de oportunidades*. Buenos Aires, Siglo XXI.

ECALANTE, G. F. (2015). *El neoliberalismo*, México, D.F., El Colegio de México.

FRIEDMAN, D. (2012). *La maquinaria de la libertad. Guía para un capitalismo radical*. Editorial INNISFREE, España.

GöTZMANN, N. y C. METHVEN O'BRIEN. (2013). *Empresas y Derechos Humanos. Guía para Instituciones Nacionales de Derechos Humanos,* Comité Internacional de Coordinación de las Instituciones Nacionales para la Promoción y la Protección de los Derechos Humanos (CIC). http://nhri.ohchr.org/EN/Pages/default.aspx Grupo de Trabajo sobre Empresas y Derechos Humanos del CIC. Recuperado en:< https://nhri.ohchr.org/EN/Themes/BusinessHR/Guidebook/BHR%20Guidebook%20for%20NHRIs_2013_ESP.pdf> Consultado el 3 de febrero de 2020.

GUAMÁN HERNÁNDEZ, A. y J. PRIETO. (2019). *La impunidad de las empresas transnacionales por violaciones de derechos humanos y ambientales. El caso Chevron: paradigma de la necesidad de normas vinculantes para garantizar el derecho al acceso a la reparación de víctimas de crímenes corporativos*. Informe elaborado para la oficina de la eurodiputada Lola Sánchez Caldentey. Recuperado en<https://lolasanchez.eu/informe-caso-chevron/ >Consultado el 5 de marzo de 2020.

GUERRERO, O. (2009). *El liberalismo: de la utopía a la ideología.* Fontamara, México, D.F

HAYEK, F.A. (1974). *The Road to Serfdom.* The University of Chicago Press, Chicago.

HAYEK, F.A. (1991). "Freedom and coercion", *Liberty*. Edited by David Miller, Oxford University Press. pp. 80-99.

HAYEK, F.A. (2007). *Nuevos estudios de Filosofía, política, economía, e historia de las ideas*. Unión Editorial, Madrid.

HERNÁNDEZ ZUBIZARRETA J. y P. RAMIRO. (eds.). (2009). *El negocio de la responsabilidad. Crítica de la Responsabilidad Social Corporativa de las empresas transnacionales*. Icaria -Antrazyt, Barcelona.

KANT, I. (199). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* Barcelona, Editorial Ariel Filosofía.

LOUÇA, F. (2014). "Una carta de Hayek a Salazar y los neoliberales autoritarios, a propósito de la Unión Europea y el Estado Social*, SINPERMISO- REPÚBLICA Y SOCIALISMO. TAMBIÉN PARA EL SIGLO XXI.* Recuperado en: <https://www.sinpermiso.info/textos/una-carta-de-hayek-a-salazar-y-los- neoliberales-autoritarios-a-propósito-de-la-unión-europea-y-el>. Consultado el 20 de marzo de 2020.

MARTÍNEZ RANGEL, R. y E. SOTO REYES GARMENDIA. (2012), "El Consenso de Washington: la instauración de las políticas neoliberales en América Latina", *Política y Cultura*. No. 37. pp.35-64. Recuperado en: < http://www.scielo.org.mx/pdf/polcul/n37/n37a3.pdf> Consultado el 15 de febrero de 2020.

MARX, K. (1987), *Sobre la cuestión judía, en Marx. Escritos de Juventud*, México, Fondo de Cultura Económica. pp. 319-438.

MORAN, T. H. (2009). "The United Nations and Transnational corporations: From Code of Conduct to Global Compact", *Transnational Corporations*. Vol. 18, No. 2. (August 2009). Recuperado en: < https://unctad.org/en/docs/diaeiia200910a4_en.pdf> Consultado el 13 de febrero de 2020.

NAVARRO GARCÍA, F. (2018). *Responsabilidad social corporativa: teoría y práctica.* Madrid, Alfaomega.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (1975). *Informe del Secretario General* (A/CN.9/104), 21 de marzo de 1975, en *Anuario de la Comisión de las Naciones Unidas para el Derecho Mercantil Internacional* (CNUDMI) –Vol. VI:1975. Recuperado en: <https://www.uncitral.org/pdf/spanish/CommissionSessions/unc-8/acn9_104_s.pdf>. Consultado el 20 de febrero de 2020.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. (1974) Asamblea General. (1974) Resolución 3201 (S_VI),

sexto período de sesiones 1º de mayo de 1974. *Declaración sobre el Establecimiento de un nuevo orden económico internacional. Programa de Acción sobre el establecimiento de un Nuevo Orden Económico Internacional*. Recuperado en: https://undocs.org/pdf?symbol=es/A/RES/3201(S-VI) . Consultado el 11 de febrero de 2020.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. (1974). *Programa de Acción sobre el Establecimiento de un Nuevo Orden Internacional*, Tomado de Yearbook of UN.1974, vol. 28. Recuperado en: <file:///Volumes/COC%C2%BE/PROGRAMA%20DE%20ACCIO%CC%81N.pdf> Consultado el 18 de marzo de 2020>. Consultado el 12 de enero de 2020.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. (2000). *Pacto Global*. Recuperado el 17 de marzo de 2020. Recuperado en: https://www.unglobalcompact.org. Consultado el 29 de enero de 2020. Consultado el 23 de enero de 2020.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. (2014). *Reseña histórica de la UNCTAD EN SU 50º aniversario*, Suiza, Naciones Unidas. UNCTAD/OSG/2014/1. Recuperado en:<https://unctad.org/es/PublicationsLibrary/osg2014d1_es.pdf> Consultado el 2 de febrero de 2020.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. (OEIGWG: 2018). *Borrador Cero del Instrumento Jurídicamente vinculante para regular, en el marco del derecho internacional de los Derechos Humanos, las actividades de las empresas transnacionales y otras empresas*. Recuperado en: <https://www.stopcorporateimpunity.org/wp-content/uploads/2018/08/Borrador-Cero-SP-tradu%C3%A7%C3%A3o-oficiosa-Campa%C3%B1a.pdf>. Consultado el 4 de febrero de 2020.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. (OEIGWG: 2019) Grupo de Trabajo Intergubernamental de Composición Abierta sobre las Empresas Trasnacionales y Otras Empresas Comerciales en material de Derechos Humanos *Proyecto revisado de un instrumento internacional jurídicamente vinculante sobre las empresas transnacionales y otras empresas con respecto a los derechos humanos*. Recuperado en: <https://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/WGTransCorp/OEIGWG_RevisedDraft_LBI.pdf > Consultado el 25 de marzo de 2020.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. ACNUDH. (2011). *Principios Rectores sobre las empresas y los derechos humanos: puesta en práctica del marco de las Naciones Unidas para "proteger, respetar y remediar"*. Recuperado en: <https://www.ohchr.org/Documents/Publications/GuidingPrinciplesBusinessHR_SP.pdf>. Consultado el 2 de febrero de 2020. Consultado el 20 de enero de 2020.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. Asamblea General. (1974). Resolución 3180 (XXVIII). *Declaración universal sobre erradicación del hambre y la malnutrición de 1974.* Aprobada el 16 de noviembre de 1974 por la Conferencia Mundial de la Alimentación. Recuperado en: <https://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/EradicationOfHungerAndMalnutrition.aspx> . Consultada el 3 de marzo de 2020.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. Asamblea General. (1974). Resolución 3281(XXIX), noveno período de sesiones adopta la *Carta de Derechos y Deberes Económicos de los Estados*, 2315ª sesión plenaria 12 de diciembre de 1974. Recuperado en: <https://www.dipublico.org/3978/resolucion-3281-xxix-de-la-asamblea-general-de-las-naciones-unidas-carta-de-derechos-y-deberes-economicos-de-los-estados/>. Consultado el 20 de febrero de 2020.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. *Carta de las Naciones Unidas*. (1945). Recuperado en: https://www.un.org/en/charter-united-nations/. Consultado el 20 de febrero de 2020.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. Comisión de Derechos Humanos (2003) *Normas sobre las responsabilidades de las empresas transnacionales y otras empresas comerciales en la esfera de los derechos humanos*, U.N. Doc. E/CN.4/Sub.2/2003/12/Rev.2 (2003). Aprobadas en su 22º período de

sesiones, el 13 de agosto de 2003. Recuperado en: <https://www.business-humanrights.org/es/texto-normas-sobre-las-responsabilidades-de-las-empresas-en-la-esfera-de-los-derechos-humanos-naciones-unidas>. Consultado el 2 de febrero de 2020.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. Consejo de Derechos Humanos. (2014, 14 de julio). Resolución 26/9 *Elaboración de un instrumento internacional jurídicamente vinculante sobre las empresas transnacionales y otras empresas con respecto a los derechos humanos* (A/HRC/RES/26/9). Recuperado en: <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G14/082/55/PDF/G1408255.pdf?OpenElement>. Consultado el 2 de marzo de 2020.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. *Declaración Universal de Derechos Humanos* (1948). Recuperado en:https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/. Consultado el 11 de enero de 2020.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. (1987) *Comisión de las Naciones Unidas para el Derecho Mercanti*l Internacional, Nueva York. Publicación de las Naciones Unidas. Recuperado en: https://uncitral.un.org/sites/uncitral.un.org/files/media-documents/uncitral/es/uncitral-s.pdf. Consultado el 1 febrero de 2020.

Organización Internacional del Trabajo. (1944), *Declaración relativa a los fines y objetivos de la Organización Internacional del Trabajo (Declaración de Filadelfia)*. Recuperada en: https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:62:0::NO::P62_LIST_ENTRIE_ID:2453907#declaration>. Consultado el 20 de marzo de 2020.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO. (1969), *Programa Mundial del Empleo*. Memoria del Director General a la Conferencia Internacional del Trabajo, Ginebra, Oficina Internacional del Trabajo.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO. (2017). *Declaración tripartita de principios sobre las empresas multinacionales y la política social.* Recuperado en: <https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_emp/---emp_ent/documents/publication/wcms_124924.pdf> Consultado el 15 de marzo de 2020> Consultado el 24 de enero de 2020.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO. (2019). *100 años de la OIT. Promoción de la Paz y de la Justicia Social,* La revista de la OIT. *Especial del Centenario*, Ginebra, Departamento de Comunicación e Información al Público de la OIT. Recuperado en: <https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/documents/publication/wcms_710860.pdf> Consultado el 18 de febrero de 2020> Consultado el 24 de enero de 2020

ORGANIZACIÓN PARA LA COOPERACIÓN Y EL DESARROLLO ECONÓMICO (OCDE). (2011). *Líneas Directrices de la OCDE para Empresas Multinacionales*. Recuperado en.< https://www.oecd.org/daf/inv/mne/MNEguidelinesESPANOL.pdf> . Consultado el 20 de marzo de 2020.

OROZCO, J. L. (1995). *Sobre la filosofía norteamericana del poder*. Ciudad Juárez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

OROZCO, J. L. (1995). *Sobre el orden liberal del mundo*. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. México, D.F., Miguel Ángel Porrúa.

OROZCO, J. L. (2015). L*as raíces de la teología política norteamericana.* Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. México, D.F., UNAM.

OROZCO, J. L. (2017). *Esperando a Trump.* México, D.F., Editorial UNAM y Biblioteca.

OROZCO, J.L. (1994). "Los dos liberalismos del siglo XVIII", Villegas, Abelardo y otros. *Democracia y derechos humanos.* México D.F., Coordinación de Humanidades y Miguel Ángel Porrúa,

PÉREZ LUÑO, A. (1984). *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*. Madrid, Editorial Técnos.

RANGEL, C. (1981). "Entrevista a Hayek sobre Capitalismo y Socialismo en Venezuela", 17 de mayo de 1981, publicada en junio en *El Universal de Venezuela,* Recuperado en: <www.elcato.org> Consultado el 15 de enero de 2020.

Recuperado en: < https://www.ilo.org/legacy/spanish/lib/century/sources/sources1969.htm> Consultado el 4 de febrero de 2020.

RODGERS, G., LEE, E. y J. VAN DAELE. (2009*). La Organización Internacional del Trabajo y la lucha por la justicia social, 1919-2009*. Oficina Internacional del Trabajo, Ginebra. Recuperado en: <https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms_104643.pdf >. Consultado el 15 de marzo de 2020.

ROMERO SOTELO, M. E. (2016). *Los orígenes del neoliberalismo en México. La escuela austriaca.* Ciudad de México*,* Fondo de Cultura Económica.

SERVÍN, E. (COORD). (2010). *Del nacionalismo al neoliberalismo, 1940- 1994.* México, D.F., Fondo de Cultura Económica.

SMITH, A. (2012). *La mano invisible. Extracto de La riqueza de las naciones*. Taurus, México.

TAPIOLA, K. (2008). *La Declaración Relativa a los Principios y Derechos Fundamentales de 1998. Una poderosa herramienta de la OIT,* Organización Internacional del Trabajo, Ginebra. Recuperado en:<https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---ipec/documents/publication/wcms_632348.pdf> Consultado el 20 de marzo de 2020.

TEITELBAUM, A. (2010). *La armadura del capitalismo. El poder de las sociedades transnacionales en el mundo contemporáneo.* Barcelona, Icaria- Antrazyt.

VERGER, A. (2003). *El sutil poder de las transnacionales. Lógica, funcionamiento e impacto de las grandes empresas en un mundo globalizado*. Barcelona. Icaria.

WILLIAMSON, J. (2003). "No hay consenso. Reseña sobre el Consenso de Washington y sugerencias sobre los pasos a dar", *Finanzas & Desarrollo*, septiembre. pp.10-13. Recuperado en: https://ogarciac.files.wordpress.com/2019/11/no-hay-consenso-j.-williamson.pdf . Consultado el 14 de enero de 2020.

BIODATA

Ana Luisa GUERRERO GUERRERO: Mexicana. Dra. En Filosofía, Académica e investigadora del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la Universidad Nacional Autónoma de México (CIALC). Este texto es parte de mis avances de investigación del proyecto PAPIIT IN4004018 "Los derechos humanos y los derechos del libre mercado frente a la crisis del Estados en América Latina", apoyado por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México.

¡EVITE FRAUDES!

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: AÑO 26, N.º 93, 2021. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.

User: uto93
Pass: ut26pr93

Clic logo





ARTÍCULOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 26, n.º 93 (abril-junio), 2021, pp. 141-169
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

50 tons de cinza: direito à identidade cultural, transições interculturais e cultura jurídica brasileira

50 shades of grey: the right to cultural identity, intercultural transitions and the brazilian legal culture

Patricia PERRONE CAMPOS MELLO
https://orcid.org/0000-0003-2929-5642
pcamposmello@uol.com.br
Centro Universitário de Brasília-Uniceub, Brasil

Juan Jorge FAUNDES PEÑAFIEL
https://orcid.org/0000-0002-1812-279X
juanjorgef@gmail.com
Universidad Autónoma de Chile, Chile

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.4629511

RESUMO

Este estudo tem o propósito de investigar se o direito à identidade cultural é reconhecido pelo direito constitucional brasileiro, e a relação – de tensão e conformação – que estabelece com a cultura jurídica do país. A Constituição brasileira de 1988 é o grande marco normativo para tal exame. Antes dela, prevaleceu um conceito colonial, eurocêntrico e hegemônico de cultura, que subalternizava negros e índios e suas manifestações culturais. A nova Constituição expressa um compromisso com a igualdade, o multiculturalismo e a inclusão. Pergunta-se: qual é o resultado do encontro das novas normas e paradigmas com as antigas hierarquias sociais e suas estruturas?

Palavras-chave: identidade cultural, cultura jurídica transições.

ABSTRACT

This study aims to investigate whether the right to cultural identity is recognized by the Brazilian constitutionalism, and the relationship – of tension and conformation – that it establishes with the country´s legal culture. The 1988 Brazilian Constitution is the major normative framework for such enquire. Before its enactment, a colonial, Eurocentric and hegemonic concept of culture prevailed, devaluing black and indigenous people and their cultural manifestations. However, the new constitutional text expresses a commitment to equality, multiculturalism and inclusion. Our question is: what is the result of the clash between the new norms and paradigms and the old social Brazilian hierarchies and their structures?

Keywords: cultural identity, legal culture, transition.

Recibido: 10-11-2020 ● **Aceptado:** 25-01-2021



INTRODUÇÃO

"50 Tons de Cinza" é o título de um filme estrangeiro polêmico e muito comentado no Brasil, com o qual o presente trabalho – paradoxalmente – não tem qualquer relação. Entretanto, a expressão "50 Tons de Cinza" foi apropriada pela linguagem popular brasileira para aludir a cenários complexos, repletos de nuances e, portanto, difíceis de definir. Nesse sentido, é utilizada para caracterizar situações que não podem ser reconhecidas como perfeitamente presentes ou ausentes, configuradas ou não configuradas, mas que, ao contrário, apresentam muitos matizes e gradações.

Esse é o caso do direito à identidade cultural no Brasil. A sociedade brasileira reúne uma multiplicidade de identidades e culturas, que às vezes se acomodam, às vezes dialogam, muitas vezes estabelecem relações de dominação, resistência e conflito. No âmbito normativo não se pode afirmar que o direito à identidade cultural está plenamente consolidado. Todavia, tampouco se pode afirmar que não dispõe de normatividade. Trata-se de um direito em construção – tanto quanto a seu alcance, quanto à sua concretização –, sujeito a fluxos, refluxos, avanços e recuos. Esses avanços e recuos compõem justamente os muitos "tons de cinza". Eles expressam, por um lado, a força normativa da Constituição brasileira de 1988; e, por outro lado, os múltiplos fatores históricos, sociais, políticos e culturais, que ora resistem, ora impulsionam a sua concretização. Nesse sentido, o presente trabalho se propõe a examinar: (i) a normatividade do direito à identidade cultural no campo jurídico brasileiro; e (ii) em que medida esse direito e a cultura jurídica brasileira se conformam, alteram e redefinem reciprocamente.

Com esse propósito, a primeira seção delimita os conceitos de cultura e de cultura jurídica. A segunda seção define o significado e o alcance do direito à identidade cultural, tal como é concebido pela Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte IDH). A terceira seção explica a metodologia utilizada pelo trabalho para a compreensão da normatividade do direito à identidade cultural no contexto da cultura jurídica brasileira[1]. A última seção passa à aplicação da metodologia. Examinam-se: (i) o texto da Constituição de 1988 e o contexto em que foi produzido; (ii) a jurisprudência do Supremo Tribunal Federal[2] sobre a matéria e as forças sociais, políticas e culturais que a influenciam. E busca-se, complementarmente, uma aproximação à (iii) compreensão dos operadores do Direito sobre o tema, por meio de entrevistas.

Conclui-se no sentido de que o direito à identidade cultural não está perfeitamente consolidado na cultura jurídica brasileira e que se sujeita a avanços e recuos. Nesse embate, direito e cultura se modificam e conformam mutuamente.

1. CULTURA E CULTURA JURÍDICA

Como previsto acima, antes de enfrentar as questões propostas por este artigo, é importante esclarecer alguns conceitos-chave com que se trabalhará, entre eles o conceito de cultura e de cultura jurídica. Por cultura aludimos à forma de ver, sentir, compreender, interagir e conferir significados a coisas, eventos, pessoas e valores de uma determinada comunidade e de seus membros. Nas palavras de Salas, a cultura constitui "uma trama de sentidos e significados transmitidos por símbolos, mitos, ditos, relatos, práticas e reconstruções que expressam uma compreensão e reconstrução do sentido da totalidade da existência dos sujeitos em si" (Salas: 2003, pp. 54-55)[3]. Ao mesmo tempo, em que é dotada de núcleos de sentido, laços e congruências, que permitem a sua afirmação como uma "unidade", não é uma "unidade fechada", mas

---

[1] No que respeita à metodologia aplicada ao presente trabalho, ela sistematiza parte da pesquisa correspondente ao Proyecto Fondecyt Regular "Justicia e interculturalidad en la Macroregión sur de Chile. Un estudio de las transformaciones del campo jurídico y de la cultura jurídica chilena ante la emergencia del derecho a la identidad cultural" (N° 1170505), Chile, 2017-2020. v. Faundes e Le bonniec (2020a; 2020b).
[2] O Supremo Tribunal Federal é o tribunal de maior hierarquia para a decisão de matéria constitucional no Brasil.
[3] Livre tradução da obra em espanhol.

permeável e descentralizada[4]. Também não é um fenômeno estanque. É dinâmica e caracteriza-se por processos de interação e de mudanças permanentes. Assim, ainda que se possa lograr compreender elementos essenciais de uma cultura, não é possível apreendê-los em sua totalidade. A cultura é um fenômeno em constante movimento.

A cultura jurídica é uma dimensão da cultura de uma sociedade ou de parte dela. Compartilha as mesmas características da cultura mais ampla que integra: sua complexidade, a permanente problematização de seu próprio conceito, a dificuldade de apreensão precisa de significados e seu potencial de renovação permanente. A cultura jurídica é, ainda, "porosa" porque se articula e se comunica com os demais componentes da cultura mais ampla em que está imersa. Do mesmo modo, o Direito interage com a cultura e é, portanto, produto de processos históricos, sociais e políticos[5].

Nessa linha, de acordo com Friedman, o sistema jurídico deve ser examinado com base em três componentes. O elemento **substantivo**, composto pelas normas jurídicas em vigor e pela forma como são implementadas na vida real. O elemento **cultural**, configurado pelo conjunto de valores e de atitudes vinculados ao Direito. Por fim, o elemento **estrutural**, que corresponde às instituições jurídicas, à sua forma de organização e aos procedimentos desenhados para o funcionamento do sistema jurídico, tais como a estrutura dos tribunais e a divisão de poderes, entre outros. Como ficará claro ao longo deste trabalho, o elemento cultural interfere sobre a forma como o Direito é compreendido e efetivado. As instituições, de igual modo, podem favorecer ou limitar a implementação de direitos.

No que se refere ao componente cultural, que é um dos nossos objetos centrais, Friedman propõe as categorias de "cultura jurídica externa" e de "cultura jurídica interna". A **cultura jurídica externa** se refere ao "conjunto de ideias, valores, opiniões, expectativas e crenças compartilhados por uma comunidade a respeito do sistema jurídico e dos seus diversos componentes" (Friedman: 1975, p. 223). Ela se compõe dos entendimentos e das atitudes que prevalecem em determinada sociedade acerca do Direito (Squella: 1988, p. 31).

A **cultura jurídica interna**, a seu turno, corresponde à compreensão internalizada pelos "operadores do direito" ou "atores jurídicos" sobre o sistema em que operam. Busca avaliar as ideias, métodos e narrativas compartilhadas pelos membros da sociedade que realizam atividades relacionadas ao próprio sistema jurídico, em razão de suas profissões. Ela abrange o direito positivo, as práticas relacionadas a ele, a compreensão do Direito e as formas de relação direta e preponderante com as instituições jurídicas. Engloba, ainda, os valores de tais operadores, suas crenças, preconcepções, orientações, modos de sentir e de pensar, formas de se expressar e de argumentar, práticas e hábitos de trabalho[6]. A cultura jurídica interna corresponde, portanto, à forma de atuar dos advogados, dos juízes, dos demais servidores da justiça, dos docentes e de todos os demais que tenham uma educação jurídica formal em Direito (Fuenzalida: 2000, p. 473).

López de Medina observa que a cultura jurídica interna se compõe por três dimensões: (i) uma "**teoria da linguagem**", que permite diferenciar entre o texto de um dispositivo e a norma em si, tendo por foco o texto; (ii) uma "**teoria da interpretação**", que trata dos processos hermenêuticos por meio dos quais se atribui significado normativo a um texto, e que depende, em alguma medida, de valorações e decisões do intérprete em concreto; (iii) uma "**teoria do Direito**", que compreende o Direito também como produto da atividade doutrinária e jurisprudencial. Esse enfoque deixa claro que o Direito é muito mais que o mero "texto normativo" (legislado), compreendendo o conjunto de normas que os intérpretes extraem do enunciado normativo, bem como a forma como os implementam (López Medina: 2015, p. 234).

Portanto, conhecer o Direito e a cultura jurídica interna pressupõe um exame não apenas do texto da

---

[4] Para uma revisão crítica do conceito de cultura, do modelo de determinação estrutural, funcional aos processos de colonização e dominação, v. Faundes (2020c), Claros e Viaña (2009) e Fornet-Betancourt (2011).
[5] Sobre a relação entre cultura e Direito, em perspectiva intercultural, de "Justiça em contexto", v. Faundes (2017) y (Salas, Faundes: 2018)
[6] Sintetizamos as definições de: López Medina (2015, p. 233), Tarello (1988, p. 24), Squella (1988, p. 537), Paillacura (2019).

norma, mas, igualmente, do contexto em que foi produzido, das compreensões compartilhadas pelos intérpretes sobre a forma de atribuir-lhe significado e, ainda, do que efetivamente fazem os tribunais, quando aplicam a norma a casos concretos. Essas considerações pautarão a metodologia que proporemos mais adiante para a investigação de como a cultura jurídica brasileira reconhece e aplica o direito à identidade cultural. Na sequência, passa-se a uma breve explicação do significado e do alcance desse direito.

2. DIREITO À IDENTIDADE CULTURAL

O direito à identidade cultural tem por base um conjunto de normas de Direito Internacional dos direitos humanos relacionadas à tutela de minorias culturais[7]. Corresponde ao direito das comunidades tradicionais e de seus membros a viverem de acordo com a sua cultura e a serem reconhecidos como diferentes nas relações com outros grupos. Abrange o direito a conservar a sua própria cultura, espiritualidade e referentes cosmogônicos, seu patrimônio cultural tangível ou intangível, sua memória histórica e sua identidade presente. Assegura, portanto, a tais comunidades o respeito a seus conhecimentos, línguas, crenças, artes, moral, religião, formas de justiça e de organização (Faundes: 2019a, pp. 56-59).

Nessa medida, o direito à identidade cultural desempenha uma dupla função: de direito-matriz e de filtro hermenêutico. Como **direito-matriz**, estabelece o direito de um grupo à própria cultura, como mencionado acima, e o correspondente dever de tutela por parte do Estado; e atribui alcance e conformação diferenciados a outros direitos dos seus titulares (Faundes, Ramírez: 2020). A título ilustrativo, ainda que todos os cidadãos detenham direito à propriedade e à liberdade, o direito dos povos indígenas à terra ou o direito dos afrodescendentes à liberdade de religião (como se verá mais adiante) se especificam à luz da ideia de identidade cultural. Esses direitos são informados por tal conteúdo identitário.

O direito à identidade cultural opera, ainda, como um **filtro hermenêutico** (Faundes, 2019b, p. 517; Mello, Faundes: 2020)[8]. Nessa segunda acepção, determina que cada direito atribuído a grupos culturais minoritários e a seus membros, assim como o comportamento desses grupos e membros, devem ser examinados e compreendidos à luz de sua visão de mundo e dos significados que a sua comunidade dá a tais comportamentos; e não apenas à luz dos significados, das representações e da cosmovisão da cultura dominante, em que de modo geral se insere o julgador. O intérprete, ao decidir sobre casos que envolvem minorias culturais, precisa deslocar-se de seu centro cognitivo e das suas próprias representações e buscar a compreensão do "outro" a partir da cultura deste último.

Nesse sentido, a Corte IDH tem sustentado, em suas decisões, que o direito à identidade cultural é um direito fundamental de natureza coletiva de povos indígenas e de comunidades tribais[9], que implica, a título ilustrativo, uma releitura hermenêutica: (i) do direito à terra, não como mero objeto do direito de propriedade (tal como o compreendemos à luz do Direito Civil), mas como elemento essencial à preservação de sua cultura e, portanto, de sua vida e subsistência[10]; (ii) do direito à proteção ao meio ambiente, dados os efeitos intangíveis que os danos ambientais podem gerar sobre seu modo de viver (Carmona: 2013, p. 83; Faundes:

[7] O termo minoria não é utilizado, neste trabalho, em uma perspectiva numérica demográfica, mas tendo em vista a vulnerabilidade de um grupo, portanto como expressão correspondente a "grupo vulnerável". Consideramos grupos vulneráveis ou minoritários, aqueles: (i) que destoam do padrão hegemônico dominante e, em razão disso são estigmatizados; (ii) excluídos de processos de decisão política, em desvantagem diante da maioria ou de setores hegemônicos ou, ainda, sub-representados nas instâncias majoritárias; (iii) cujos membros gozam de um status inferior aos demais, em termos de poder e de direitos, sendo historicamente alvo de discriminação (Mello: 2020b, pp. 20-21; Mello, Accioly: 2020; Faundes, Le Bonniec: 2020a, p. 138; Mariño: 2001, pp. 21-23).

[8] O conceito de "filtro hermenêutico" é geralmente utilizado, no Brasil, para aludir ao processo hermenêutico por meio do qual se promove a releitura do ordenamento infraconstitucional à luz dos princípios expressos na Constituição (e dos valores que eles pressupõem), conferindo-lhes novos significados (Souza Neto e Sarmento: 2014). Aqui, contudo, o que se afirma é que o direito à identidade cultural conforma e potencializa outros direitos de mesma hierarquia, que são reinterpretados à luz de seu significado.

[9] Corte IDH, Caso del Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador, 27 junio 2012, p. 66, párr. 213

[10] Corte IDH, "Caso Comunidad Indígena *Yakye Axa* Vs. Paraguay, 6 de febrero de 2006. Fondo, reparaciones y costas, párr. 51;

2020b, pp. 369-373)[11]; (iii) do direito à participação na vida política, sem renunciar às suas próprias formas de organização tradicional[12]. Mais recentemente, a Corte afirmou, ainda, que integra o direito "a participar da vida cultural" previsto em diversos instrumentos internacionais, interpretação que lhe confere feição mais abrangente (Faundes, Carmona, Silva: 2020)[13].

A perspectiva de compreender comportamentos e de atribuir significados a normas constitucionais a partir de uma cultura diversa, que tem suporte na jurisprudência da Corte IDH, contém um potencial de transformar os desenhos constitucionais latino-americanos e de mitigar posições hegemônicas, dado o impacto que pode gerar sobre a cultura jurídica e sobre a cultura constitucional (Figueiredo: 2019, pp. 733-734, 751). O que se pretende, com este trabalho, é justamente verificar se o direito à identidade cultural, tal como explicitado acima, integra a cultura jurídica brasileira e em que medida é capaz de transformá-la.

3. ENFOQUES METODOLÓGICOS PARA O ESTUDO DA CULTURA JURÍDICA

Utilizaremos para o exame proposto três enfoques distintos. Em primeiro lugar, com base em Friedman, optamos por nos concentrar sobre a "cultura jurídica interna" brasileira e, portanto, sobre como os operadores do Direito compreendem o fenômeno. Reconhecemos, contudo, que a cultura jurídica interna está em permanente interação com o campo jurídico em geral e, portanto, com fatores históricos, sociais e políticos que interferem sobre o processo decisório dos magistrados. Nessa perspectiva, assumimos que os juízes não decidem apenas com base na aplicação silogística de enunciados normativos, mas que sofrem a influência de fatores extrajurídicos em seu processo decisório (Mello: 2015, pp. 1-379; Mello: 2018b, pp. 689-718.).

Reconhecemos, igualmente, com base em Nelken, que a cultura jurídica demanda um exame das interconexões entre Direito, sociedade e cultura, que geram uma espécie de "direito vivo", que já não corresponde ao texto ou ao sentido que lhe dava o contexto à época em que foi produzido, mas sim aos diferentes significados que o mesmo texto adquire, ao longo de sua vigência, quando interage com novas demandas, necessidades e contextos sociais. Nessa medida, procuramos acessar "as complexidades da cultura jurídica vivida com sua mistura de elementos superpostos e potencialmente competitivos" (Nelken: 2017, pp. 339-343; Faundes, Le bonniec, 2020a).

Somamos a tais reflexões o enfoque socioantropológico que se vale do marco analítico do campo social de Bourdieu. Questionamos as relações objetivas e posições estruturais dos atores que integram o campo jurídico e verificamos como tais atores mobilizam estratégias e recursos que servem a fins diversos da mera promoção da justiça. Nesse sentido, buscamos compreender a cultura jurídica como um pressuposto central do sistema de crenças ou das regras do jogo, a *illusio*[14], como um pressuposto de relações de poder e do contexto histórico, na qual se movem os próprios agentes jurídicos, que vão condicionando suas formas de ser e pensar, seu *habitus*[15], e revelando o campo jurídico (Bourdieu: 1991). Com essa perspectiva, procuramos superar a dicotomia entre o enfoque internalista e o enfoque externalista, de modo a abordar a

---

[11] Corte IDH, "Caso comunidades indígenas miembros de la asociación *Lhaka Honhat (*nuestra tierra) vs. Argentina" (2020), 5 febrero de 2020.
[12] Corte IDH, "Caso Yatama vs. Nicaragua, sentencia de 23 junio de 2005.
[13] Corte IDH, "Comunidades indígenas miembros de la asociación Lhaka Honhat (nuestra tierra) vs. Argentina",5 de febrero de 2020, pp. 85-86.
[14] Com o conceito de *illusio*, Bourdieu procura superar a concepção de "interesse" da Teoria da Ação Racional. Afirma que o ator social participa e alcança uma posição do "jogo social" e que se trata, por isso, de um ator dentro do "campo social", que expressa razões históricas que superam a ideia de "interesse material" (Bourdieu: 1997, pp. 141-143; Bourdieu, Wacquant: 1995, pp. 65-6).
[15] Por *habitus* Bourdieu entende o conjunto de esquemas generativos a partir dos quais os sujeitos percebem o mundo e atuam nele. Esses esquemas generativos são socialmente estruturados ao longo da história de cada sujeito e supõem a interiorização da estrutura social, do campo concreto das relações sociais em que o agente social se conformou como tal. Ao mesmo tempo esses esquemas são estruturantes: são estruturas a partir das quais se produzem os pensamentos, as percepções e as ações do agente (Bourdieu: 1972, p. 178).

interrelação entre o campo social e o campo jurídico (Faundes, Le Bonniec: 2020a)[16].

A partir desses três enfoques e com base neles, optamos por desenvolver nosso estudo em três etapas. (1) Começamos pelo exame do texto da Constituição de 1988 e do contexto em que foi produzido, de modo a verificar se a redação contempla o direito à identidade cultural e quais eram as aspirações quando foi previsto. (2) Em seguida, analisamos julgados do Supremo Tribunal Federal (STF) sobre a matéria, a fim de aferir como o texto está sendo implementado em sua aplicação concreta. Procuramos, ainda, compreender os contextos em que foram proferidos. (3) Por fim, examinamos entrevistas com atores-chave para a efetivação das normas constitucionais, buscando identificar como compreendem a cultura jurídica em que estão imersos e em que medida ela acolhe o direito à identidade cultural.

4. O DIREITO À IDENTIDADE CULTURAL NA CULTURA JURÍDICA BRASILEIRA

4.1. Constituição de 1988: texto e contexto

4.1.1. O texto

A Constituição brasileira de 1988 contém uma série de artigos que são relevantes, do ponto de vista do direito positivo, para avaliar se o ordenamento jurídico brasileiro acolhe ou não o direito à identidade cultural. Em primeiro lugar, a Carta traz uma seção sobre a Cultura, na qual estabelece que o Estado "garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais" (art. 215, *caput*, CF), bem como que "protegerá as manifestações das **culturas populares, indígenas e afro-brasileiras**, e de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional" (art. 215, §1º, CF). Determina, igualmente, que integram o patrimônio cultural brasileiro "as formas de expressão" e "os **modos de criar, fazer e viver**" dos portadores de referência à "**identidade**, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira" (art. 216, CF).

No que respeita especificamente aos povos indígenas, a Constituição de 1988 reconhece o direito de tais povos à sua "organização social, costumes, línguas, crenças e tradições", bem como "os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam" (art. 231, *caput*). Define como terras tradicionalmente ocupadas aquelas necessárias às suas atividades produtivas, bem como as "imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e **cultural**" (art. 231, §1º). No que respeita a remanescentes das comunidades dos quilombos[17] (afrodescendentes), a Constituição de 1988 assegurou, igualmente, seu direito de propriedade sobre as terras que ocupam (art. 68, ADCT[18]).

São relevantes, ainda, do ponto de vista hermenêutico – como se verificará ao longo do presente trabalho – os dispositivos constitucionais que declaram que todos são iguais perante a lei (art. 5º, *caput*. CF); as disposições que rejeitam a discriminação com base na raça e na cor (arts. 3º, IV; 5º, XLI e XLI, CF); a previsão de que normas definidoras de direitos fundamentais têm aplicabilidade imediata (art. 5º, §1º, CF); a explicitação de que os direitos e garantias previstos na Constituição não excluem outros direitos previstos em tratados de que o Brasil seja parte (art. 5º, §2º), que se incorporam ao direito brasileiro[19]. A partir de tais textos normativos, pode-se concluir que o direito constitucional positivo brasileiro oferece bases normativas muito claras para o reconhecimento imediato do direito fundamental à identidade cultural e que atribui à

---

[16] Diversos enfoques das ciências sociais tratam da dimensão social do Direito, seja em termos de "atividade social" (Dewey: 2011), de um "sistema autopoiético" (Luhmann: 2002) ou de uma "cadeia de produção ou tradução" (Latour: 2002).

[17] Os quilombos eram compostos por escravos fugidos que passavam a integrar e viver em uma comunidade própria. As comunidades remanescentes dos quilombos, também conhecidas como comunidades quilombolas, são aquelas compostas por descendentes de tais escravos que mantiveram um modo de vida tradicional.

[18] Constituição do Brasil de 1988: "Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos".

[19] Sobre a relevância das cláusulas de abertura do direito constitucional ao direito internacional dos direitos humanos, como forma de concretização de tais direitos e para a implementação de um constitucionalismo transformador, v. Morales Antoniazzi(2016, pp. 53-75). Para a perspectiva brasileira, v. Mello (2020a). Para proposta análoga que chamamos "constitucionalismo em rede, v. Mello, Faundes (2020). Embora relevante, o tema extrapola o objeto deste trabalho.

cultura um conteúdo identitário não homogeneizante e plural.

Entretanto, não foi sempre assim.

4.1.2. O contexto

De fato, a Constituição de 1988 é a primeira Constituição brasileira que atribui à cultura tal significado. As demais Constituições que a antecederam oscilaram entre conferir pouca atenção à cultura, reduzi-la à proteção de obras, documentos e monumentos ou, ainda, tratá-la como manifestação dos saberes hegemônicos e dominantes na sociedade. Constituições brasileiras passadas já previram, expressamente, caber ao poder público "incentivar a educação eugênica", com viés de saneamento racial[20]; asseguraram cargos a quem possuísse "distinção em algum dos ramos da produção ou da cultura nacional", como se houvesse uma cultura única nacional[21]; determinaram, quanto aos indígenas, sua "incorporação à comunhão nacional"[22]. A palavra cultura aludiu, por muito tempo, a uma cultura específica de raiz europeia. O adjetivo "culto", que significa, em português, "aquele que tem cultura", que é "instruído" ou "civilizado", era utilizado, então, para os homens letrados e formados com base nas ideias "do mundo civilizado" do colonizador[23].

O saber europeu era compreendido como o centro de um pensamento homogêneo e global. O que havia para além dele era subalterno e inferior. No que respeita especificamente ao indígena e à sua cultura, eram compreendidos como "seres transitórios" e sua cosmovisão como um "saber transitório", a serem progressivamente incorporados à sociedade e ao saber hegemônico mais avançado[24]. Dessa perspectiva resultou o extermínio de milhões de indígenas e também a escravização de negros africanos, destinados incialmente ao trabalho forçado nos latifúndios exportadores de cana-de-açúcar[25].

Tal percepção dual de um mundo europeu civilizado em oposição a um mundo primitivo e incivilizado foi responsável por dois fenômenos que marcaram profundamente a cultura jurídica e a intelectualidade brasileiras: o bacharelismo e o beletrismo. O bacharelismo expressava o culto aos "bacharéis" formados de acordo com o saber universitário europeu, provenientes, em maior ou menor grau, de famílias ligadas por laços de parentesco (Faoro: 2012, pp. 29-32; Venâncio Filho: 2011, pp. 2-3). O beletrismo estava presente na valorização do conhecimento das "belas letras" e das ideias estrangeiras, que geralmente tais bacharéis professavam. Tais saberes eram cultivados como elementos de adorno, que elevavam o status social dos seus detentores e lhes abriam caminho para os altos cargos da administração pública (Holanda: 2012, pp. 153-168).

Do ponto de vista econômico, a produção brasileira parte, como já mencionado, do grande latifúndio exportador dependente da metrópole, com alta demanda de capital, mão de obra escrava e, portanto, baixa possibilidade de mobilidade social. Esse ponto de partida é um dos causadores da considerável concentração de renda e desigualdade que ainda marcam o país (Carvalho: 2016, pp. 50-66). Ele foi responsável, ainda,

---

[20] Constituição do Brasil de 1934: "Art 138. Incumbe à União, aos Estados e aos Municípios, nos termos das leis respectivas: [..]; b) estimular a educação eugênica". A educação eugênica tinha o propósito de inculcar, desde a infância, valores e responsabilidades dos indivíduos com relação à família, à pátria e à raça, numa perspectiva profundamente atravessada por preconceitos raciais. Atribuía-se, por exemplo, à miscigenação do brasileiro a degeneração dos costumes e a expansão de enfermidades como o alcoolismo, a tuberculose e a sífilis (Bonfim: 2019, pp. 1-16).

[21] Constituição do Brasil de 1937, art. 52.

[22] Constituição do Brasil de 1934: "Art 5º - Compete privativamente à União: XIX - legislar sobre: m) incorporação dos silvícolas à comunhão nacional"; Constituição do Brasil de 1967: "Art. 8º. Compete à União: XVII - legislar sôbre: (...) incorporação dos silvícolas à comunhão nacional". V., sobre políticas "indigenistas" anteriores a 1988: Cunha (1992; 2012).

[23] Para um levantamento da evolução do significado de cultura nas Constituições brasileiras, v. Mello e Accioly (2020).

[24] Trata-se de perspectivas associadas ao colonialismo e ao eurocentrismo. O eurocentrismo corresponde justamente a uma abordagem do conhecimento que começou na Europa Ocidental antes de meados do século XVII e que se torna mundialmente hegemônica. Ela tem por principais elementos: (i) o dualismo não europeu-europeu e primitivo-civilizado; (ii) a associação entre diferenças culturais e raça; (iii) a distorção da percepção temporal da diferença, de modo a afirmar que tudo que é não-europeu é passado e que evolução cultural significa alcançar o estágio de civilização europeu. Todas essas ideias são produto da colonialidade do poder (Quijano: 2005, pp. 126-127).

[25] Estima-se que no início da colonização portuguesa, em 1500, havia, no Brasil, 4 milhões de indígenas; e que tal população foi reduzida a aproximadamente 800.000, por ocasião da declaração de independência do país, em 1822. Calcula-se, ainda, que, até 1822, foram introduzidos no Brasil cerca de 3 milhões de escravos africanos (Carvalho: 2016, pp. 21-25).

pela construção de uma elite rural e oligárquica, que se apropriou das estruturas de poder, com o apoio dos bacharéis, e conduziu o Estado com base em uma lógica conhecida como "patrimonialismo": marcada pela utilização do cargo público para interesses privados, pela ocupação do poder público por parentes e amigos, para fins próprios, e, portanto, pela rejeição à igualdade, à impessoalidade e à inclusão no trato da coisa pública (Faoro: 2012, pp. 60-67, 819-838; Holanda: 1995, pp. 139-152).

Os bacharéis e homens letrados – ocupantes dos altos cargos da administração – prestaram-se à construção das normas que legitimavam e asseguravam tal aparelhamento do Estado (Faoro: 2012, p. 64; Venâncio Filho: 2011, p. 275). Nessa medida, tanto as instituições quanto o Direito favoreciam a afirmação e a manutenção da desigualdade, que se fazia presente nas estruturas de poder, nas políticas educacionais, econômicas e culturais, favorecendo europeus e descendentes de europeus e discriminando os demais. Essa desigualdade estrutural não é responsável apenas pela distribuição de bens e direitos. Ela é responsável também pela construção de um "imaginário" e pela consolidação de "práticas sociais cotidianas" que naturalizaram a desigualdade e que, nessa medida, contribuíram para perpetuá-la (Almeida: 2018, p. 50.). É, ainda, responsável pela compreensão que o próprio intérprete do Direito desenvolve a respeito da ideia de igualdade e do papel do Direito de assegurá-la ou não[26], já que, como já mencionado, cultura e cultura jurídica são permeáveis. Nessas condições, indígenas e negros passaram séculos em situação de subalternidade, e todas as estruturas estatais contribuíam para que assim permanecessem[27].

A promessa de transformação de tal estado de coisas chega com o fim da ditadura militar e com a transição para a democracia, operada pela Constituição de 1988. É a partir dessa Constituição que se pode falar efetivamente na construção da cidadania no Brasil. Justamente por isso ela é conhecida como a Constituição Cidadã (Carvalho: 2016, p. 13). A nova Carta, dadas as circunstâncias históricas, foi produzida em um ambiente de extrema mobilização popular, marcado pelo desejo de ruptura com o passado e de fundação de uma nova ordem: democrática, inclusiva e plural (Barroso: 2009, pp. 373-415; Souza Neto, Sarmento: 2013, pp. 155-183).

O processo de elaboração da Constituição contou com considerável mobilização popular (uma experiência que os brasileiros ainda não tinham vivenciado), com a participação e pressão de movimentos sociais e com a apresentação de 122 emendas populares, subscritas por 12.277.423 assinaturas (Lopes: 2008, p. 55). Entre tais movimentos sociais estiveram fortemente presentes o Movimento Indígena (Lopes: 2011, pp. 83-108)[28] e o Movimento Negro (Santos: 2015, pp. 132-179), postulando o reconhecimento de seus membros, bem como proteção e reparação pela profunda discriminação sofrida até ali (Lacerda, *et al*: 2018, pp. 30-50, pp. 50-67). Ambos os movimentos apresentaram contribuições, propostas de emendas, participaram de audiências públicas e foram contemplados de forma relevante no texto final.

No que respeita ao Movimento Indígena, podem-se citar como conquistas: (i) o reconhecimento do direito dos povos indígenas à terra e a obrigação do Estado de demarcá-las; (ii) a vinculação da exploração de recursos hídricos e minerais em terra indígena à oitiva das comunidades afetadas e à autorização do Congresso Nacional; (iii) o reconhecimento das organizações indígenas e de seus membros como parte legítima para ingressar em juízo na defesa de seus interesses; (iv) o direito a uma educação diferenciada

---

[26] Como observa Adilson José Moreira: "o lugar social do intérprete e as relações de poder que o definem determinam em grande parte a forma como ele compreende as funções do Direito" (Moreira: 2017a, p. 393).

[27] Quanto aos povos indígenas, sua história está marcada pela dificuldade de efetivar, na prática, seu direito à terra (condição essencial para sua própria sobrevivência como coletividade) e pela permanente discriminação, que culminou, durante o período da ditadura militar, na adoção de uma política de violência extrema, por meio da qual foram expulsos de suas terras, a fim de viabilizar projetos desenvolvimentistas, e tiveram sacrificadas, aproximadamente, 8.530 vidas (contra 434 vidas de cidadãos civis).Já no que se refere aos negros, o Brasil foi um dos últimos países do mundo – e o último das Américas – a abolir a escravidão, fazendo-o apenas em 1888 e, ainda assim, sem assegurar aos recém-libertos educação e trabalho. V. Comissão Nacional da Verdade (2014, pp. 205, 962, 963); Fernandes (2015, pp. 145-151), Hinks, Mckivigan (2007, pp. 35-50), Klein (1986, pp. 256-257), Carvalho (2016, pp. 57-58).

[28] Para relatos sobre discursos contra o reconhecimento dos direitos dos indígenas, ao fundamento de que colocavam em risco a soberania nacional, v. Cunha (2018, p. 439) e Fernandes (2015, pp. 142-175).

para cada povo indígena, com um processo próprio de aprendizagem; (v) o reconhecimento da diversidade cultural existente no Brasil[29].

Já quanto ao Movimento Negro, este computa como vitórias a previsão no texto constitucional sobre: (i) a proibição de discriminação em razão da raça, (ii) a criminalização do delito de racismo como delito penal inafiançável e imprescritível e (iii) a garantia do direito à terra às comunidades remanescentes de quilombos[30]. Segundo Santos, a Constituinte é, efetivamente, o momento em que "o negro torna-se sujeito político" no Brasil (Santos: 2015, p. 179); e no qual seus pleitos passam a integrar, em alguma medida, a "agenda governamental brasileira" (Santos: 2015, pp. 23, 132-179).

Em seu conjunto, o resultado do processo constituinte foi uma Constituição compromissória e dirigente[31], que estabeleceu o Estado Democrático de Direito, assegurou um elenco amplíssimo de direitos civis, políticos, sociais, econômicos e ambientais, e comprometeu-se com a promoção da igualdade e da inclusão, bem como com a impessoalidade na administração pública (Barroso: 2009, pp. 373-415; Souza Neto, Sarmento: 2013, pp. 155-183). Esse foi o espírito que marcou a elaboração da nova Constituição. Esses eram os objetivos perseguidos por seu texto. A Carta buscou, ainda, restabelecer o equilíbrio entre os Poderes Executivo, Legislativo e Judiciário. Previu uma série de garantias à magistratura, de forma a assegurar sua independência. Ampliou as competências do Supremo Tribunal Federal, corte de mais alta hierarquia em matéria constitucional, e aumentou o rol de legitimados que poderiam acessá-lo (Mello: 2018a, pp. 96-98).

A nova Constituição encontraria, contudo, ao lado de tais forças progressistas e inclusivas, instituições, imaginários e práticas sociais e jurídicas conformados à luz da antiga ordem, eurocêntrica e excludente; se depararia com um Estado patrimonialista, ocupado por interesses de uma elite que esteve por muito tempo no poder; uma administração pública acomodada a esse contexto; um Judiciário imerso nesse "imaginário". Resta ver, portanto, o resultado do embate entre o texto progressista e igualitário e os fatores reais de poder. É o que se passa a examinar, com base na jurisprudência construída pelo Supremo Tribunal Federal sobre povos indígenas e afrodescendentes.

4.2. Julgados do Supremo Tribunal Federal: a Constituição em movimento

Quatro casos permitem construir um panorama sobre como a jurisprudência do Supremo Tribunal Federal vem aplicando o direito à identidade cultural, tal como previsto na Constituição de 1988. São eles: (i) Caso da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, que debateu o direitos dos povos indígenas à terra; (ii) Caso Quilombolas, que examinou o direito de comunidades afrodescendentes remanescentes de quilombos à terra; (iii) Caso Religiões de Matriz Africana, que discutiu a liberdade de culto dos afrodescendentes no que respeita ao sacrifício de animais; e (iv) Caso Proteção dos Povos Indígenas em face da COVID-19, que trata do direito à saúde dos povos indígenas em meio à pandemia. O primeiro deles foi julgado no ano de 2009. O último ainda está em curso e teve decisões cautelares proferidas no ano de 2020. Trata-se, todos eles, de ações consideradas paradigmáticas pelos operadores jurídicos brasileiros. O conjunto desses julgados permite uma visão dinâmica sobre o avanço do STF no tratamento dado ao direito à identidade cultural.

4.2.1. Os julgados

(i) Caso Raposa Serra do Sol[32]**.** No Caso Raposa Serra do Sol, um Senador da República postulou, por meio de ação popular, que se anulasse a demarcação da Terra Indígena de mesmo nome. O autor

---

[29] Constituição de 1988, arts. 231 e 232.
[30] Constituição de 1988, arts. 3º, IV; 4º, VIII; 5º, XLII e XLI e ADCT, art. 68.
[31] Afirma-se que a constituição é compromissória porque não se vincula a uma única ideologia ou grupo de poder, mas, ao contrário, chega inclusive a acolher pretensões potencialmente conflitantes. Quanto ao caráter dirigente, ele se expressa na proteção, pela Carta, não apenas de garantias de liberdade, mas igualmente de direitos prestacionais (econômicos, culturais e sociais) que dirigem a atuação do Estado para o futuro (Souza Neto, Sarmento: 2013, pp. 171, 195-197).
[32] Supremo Tribunal Federal. Pet. 3388, rel. Ministro Ayres Britto, j. 19.03.2009.

invocou, entre outros fundamentos: (i) o argumento de que os povos indígenas em questão não estavam na posse da área quando da entrada em vigor da Constituição 1988, o que era exigido pelo art. 231 da CF; bem como que (ii) as dimensões da área demarcada eram excessivas e extrapolavam em muito aquela que ocupavam. Tratava-se do primeiro caso em que o STF apreciaria a demarcação de terras indígenas na vigência da Constituição de 1988, e naturalmente chegaram ao Tribunal todo tipo de ponderações. Entre elas: (i) chamava-se atenção para o fato de que a área ocupava um enorme espaço no Estado, comprometendo seu desenvolvimento econômico; (ii) observava-se que a reserva impedia a construção de estradas e de linhas de transmissão de energia essenciais à sua conexão ao resto do país; e (iii) alertava-se que a área estava localizada em terreno com relevante riqueza mineral e de biodiversidade, cobiçadas por outros povos estrangeiros.

O Supremo Tribunal Federal decidiu pela validade da demarcação. O voto do Ministro incumbido de relatar o caso, assinalou, inicialmente, que a proteção conferida pela Constituição às terras indígenas se relacionava com a necessidade de preservar a "**identidade étnica**" e "**cultural**" de uma minoria historicamente tratada em condição de desvantagem. Esclareceu, quanto ao argumento de que a comunidade indígena não se encontrava na posse da área quando da vigência da Constituição, que esse aspecto não afastava o seu direito à terra, desde que demonstrado – como ocorria no caso – que a comunidade havia sido desapossada pelo uso da força e impedida de retornar, a despeito de buscá-lo e de permanecer espiritualmente conectada à terra.

Por fim, no que se refere à abrangência da área a ser objeto de demarcação, defendeu que ela não devia alcançar apenas o local de moradia dos indígenas, mas todos os espaços "imprescindíveis ao seu bem estar" e à sua "reprodução física e cultural", **à luz da sua cultura e do significado de tais sítios para a comunidade indígena**. A decisão reconheceu, portanto, em razoável medida, o direito à identidade cultural dos povos indígenas, buscando interpretá-los à luz de sua própria cultura.

Entretanto, a maioria decidiu , ainda, acolher as ressalvas propostas pelo voto do Ministro que liderou a divergência. Entre tais ressalvas estavam o reconhecimento de que o usufruto perpétuo das áreas em favor dos indígenas: (i) não se sobrepõe aos interesses da política de defesa nacional, não impedindo a instalação de bases e postos militares; (ii) não impede a expansão estratégica da malha viária, a exploração de alternativas energéticas ou o resguardo de riquezas de cunho estratégico; (iii) e que tais ações, dada sua relevância, poderiam ocorrer sem consulta às comunidades indígenas ou à Fundação Nacional do Índio - FUNAI, a despeito da exigência de consulta contida na Convenção nº 169 da OIT, ratificada e internalizada pelo Brasil. A não aplicação da consulta em tais hipóteses significava não permitir aos indígenas a possibilidade de expressão do seu ponto de vista sobre os impactos que determinadas atividades teriam sobre as suas próprias vidas, território e cultura.

Portanto, a decisão final manteve a demarcação da terra indígena, mas incorporou ressalvas relevantes. Reconheceu o direito à identidade cultural no que respeita à definição do direito à terra e à sua abrangência, mas o limitou quando em conflito com outros interesses, tais como a alegada preservação da soberania, a realização de obras de infraestrura e a exploração de minerais. Restringiu, ainda, o direito de participação indígena no processo decisório sobre tais casos, ao estabelecer que a consulta não lhes seria aplicável, rejeitando, neste ponto, a aplicação do art. 5º, § 2º, da Constituição e desconsiderando a Convenção nº 169 da OIT.

(ii) Caso Quilombolas[33]**.** O debate sobre o direito à identidade cultural das comunidades quilombolas – compostas por descendentes de antigos escravos fugidos que mantiveram um modo de vida tradicional – foi travado pelo Supremo Tribunal Federal, pela primeira vez, em uma ação direta de inconstitucionalidade proposta por um partido político de oposição ao governo (Partido da Frente Liberal – PFL). A ação voltava-se contra o Decreto nº 4.887/2003, do Presidente da República, que havia estabelecido o procedimento para

[33] Supremo Tribunal Federal. ADI 3239, rel. p/ acórdão Min. Rosa Weber, j. 08.02.2018

demarcação das terras ocupadas por tais comunidades. O decreto dava cumprimento ao art. 68 do ADCT, que assegurava aos remanescentes das comunidades dos quilombos a propriedade das áreas por eles ocupadas e determinava ao Estado que lhes emitisse os títulos respectivos[34].

O partido requerente postulava o reconhecimento da inconstitucionalidade do decreto, entre outros fundamentos, por entender que: (i) previa que o critério para o reconhecimento como comunidade quilombola era o da autoatribuição, o que, segundo seu entendimento, abria caminho a todo tipo de fraudes; (ii) conferia ao direito à terra um alcance que abrangia não apenas as áreas de antigos quilombos, mas igualmente as necessárias à sua "reprodução física, social, econômica e cultural, conforme indicação da própria comunidade", previsão que se aplicaria exclusivamente aos povos indígenas, segundo a letra da Constituição; (iii) determinava a titularidade coletiva do direito de propriedade da terra, quando a Constituição de 1988 nada dispunha nesse sentido.

O Ministro relator do caso entendeu que a norma impugnada era efetivamente inconstitucional no que respeita: (i) ao critério de autoatribuição, (ii) à amplitude das terras protegidas e (iii) à outorga de título coletivo às comunidades. Sustentou que tais elementos não estavam previstos expressa ou implicitamente no texto da Constituição de 1988. Observou, ainda, que o decreto questionado tinha um grave potencial de desestabilização social e de aumento da violência no campo, na medida em que gerava expectativas, ilegítimas, a seu ver, com relação à posse e propriedade de áreas que pertenciam a terceiros. O julgamento do caso foi suspenso em 2012, por um pedido de vista da ministra que votaria em seguida.

A votação do caso só foi retomada em 2015, quando o relator original sequer integrava mais o Tribunal. E o julgamento só se concluiu em 2018. Nessa ocasião, a maioria divergiu do relator e reconheceu a constitucionalidade do decreto. Afirmou que o critério da autoatribuição era legítimo, na medida em que a Convenção nº 169 da OIT, incorporada ao ordenamento interno brasileiro, havia consagrado a "consciência da própria identidade" como elemento central para determinar a proteção aos grupos tradicionais[35]. Observou que a autoatribuição não constituía o único critério levado em conta para identificação das comunidades quilombolas, dada a necessidade de comprovação histórica e antropológica do elemento objetivo da ocupação tradicional e da ligação da comunidade com um antigo quilombo.

Confirmou a constitucionalidade da inclusão na propriedade dos quilombolas dos espaços necessários à sua "reprodução física, social, econômica e cultural". Reconheceu, igualmente, a validade da previsão de que os próprios interessados indicassem a extensão da área. Esclareceu que tais disposições prestigiavam a identidade cultural de tais comunidades, nos termos da Convenção nº 169 da OIT, e que a decisão final sobre o alcance da área "indicada" dependia de comprovação histórica e antropológica, como já mencionado.

Por fim, quanto à outorga de título coletivo, em lugar de títulos individuais, o STF observou que a providência estava em linha com o aspecto coletivo do reconhecimento dos quilombolas como comunidade tradicional, devendo tal título ser compreendido, analogamente ao que se afirmou quanto aos povos indígenas, no Caso Raposa Serra do Sol (Pet 3.388), como um instituto heterodoxo de direito constitucional (formatado pelo significado imaterial da terra para os povos tradicionais), e não como um instituto ortodoxo de Direito Civil (formulado à luz da compreensão do "homem branco"). Essa segunda decisão, cujo julgamento se concluiu 9 anos depois do Caso Raposa Serra do Sol, reconheceu de forma mais ampla o direito à identidade cultural e aplicou, sem resistência, a Convenção nº 169 da OIT.

Nota-se, contudo, no voto do relator original (proferido apenas 3 anos após o Caso Raposa Serra do Sol) a resistência em aceitar a concepção da propriedade quilombola com um viés cultural e identitário, bem como a preocupação com os interesses de proprietários rurais que eventualmente pudessem ser atingidos pelo

---

[34] Constituição do Brasil de 1988, ADCT: "Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos".

[35] OIT. Convenção nº 169, Art. 1º, item 2: "A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção".

reconhecimento do direito das comunidades a tais terras. Vale observar, ainda, que talvez o tempo levado para julgar a causa tenha favorecido um entendimento mais progressista.

(iii) Caso Religiões de Matriz Africana[36]**.** O terceiro caso a ser examinado corresponde a um recurso extraordinário, interposto pelo Ministério Público do Estado do Rio Grande do Sul, perante o Supremo Tribunal Federal, em que se pedia a declaração da (in)constitucionalidade de uma lei que autorizava o sacrifício de animais em rituais religiosos de religiões de matriz africana. Tal como posto pelas partes, o caso envolvia (entre outros debates) o conflito entre: (i) o direito à proteção dos animais contra o tratamento cruel (art. 225, § 1º, VII, da CF[37]) e (ii) o direito à liberdade de religião e de culto de grupos minoritários afrodescendentes (art. 5º, VI, CF). A decisão poderia causar grave impacto sobre as religiões de matriz africana, dado que elas têm no sacrifício animal elemento essencial de seus rituais e da sua identidade como grupo[38].

O contexto vivenciado pelo Brasil no que respeita às religiões de matriz africana merece ser explicitado para que se compreenda o alcance da questão. Tais religiões são fortemente minoritárias[39]. O candomblé e a umbanda, que são as mais representativas delas, perfazem o percentual de 0,3% de adeptos da população brasileira apenas. Trata-se de religiões associadas a comunidades afrodescendentes, fortemente estigmatizadas e alvo de grave violência. A título ilustrativo, há registros de expulsão de centros religiosos e de seus praticantes das comunidades em que se encontravam instalados, de incêndios criminosos e depredação de centros, de apedrejamento e todo tipo de violência física contra fieis, além de discriminação e difamação de seus líderes religiosos e praticantes[40]. A postura do Estado brasileiro, com relação a tais atos de violência, é de "leniência", segundo palavras do Ministério Público Federal[41].

Ao apreciar o caso, o Supremo Tribunal Federal entendeu que ele tratava não apenas do direito à liberdade de religião, mas igualmente do direito de tal grupo minoritário à cultura. Em virtude disso, buscou compreender a prática religiosa e cultural que envolvia o sacrifício animal. Segundo se esclareceu, o animal é sacrificado, nos cultos das religiões de matriz africana, para ser consumido pelos praticantes. A sua utilização no ritual tem o propósito de energizá-lo. Há todo um cuidado em sua preparação, que inclui não sujeitá-lo a sofrimento, porque é considerado sagrado, e seu sofrimento poderia atrair energias negativas. Não raro, inclusive, os praticantes da religião optam por criar tais animais para assegurar-se de seus bons tratos porque qualquer prática que os agrida pode "macular a sua energia vital".

O Tribunal observou, ainda, que as práticas religiosas que estavam sendo impugnadas constituíam "patrimônio cultural imaterial", na forma da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da Unesco (artigo 2.2.c); que correspondiam aos "modos de ser, fazer e viver de diversas comunidades religiosas e se confundem com a própria **expressão da sua identidade**" (art. 215, § 1º, da CF); e que a cultura afro-brasileira deveria ser objeto de proteção mais intensa pelo Tribunal do que aquela habitualmente dispensada, por ser alvo de grave estigmatização e de racismo estrutural[42].

---

[36] Supremo Tribunal Federal. RE 494.601, red. p/ acórdão Ministro Edson Fachin, j. 28.03.2019.
[37] Constituição do Brasil de 1988: "Art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações. § 1º Para assegurar a efetividade desse direito, incumbe ao Poder Público: [...]; VII - proteger a fauna e a flora, vedadas, na forma da lei, as práticas que coloquem em risco sua função ecológica, provoquem a extinção de espécies ou submetam os animais a crueldade".
[38] Constituição do Brasil de 1988: "Art. 5º. [...]; VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias".
[39] Em 2010, 588.797 pessoas declararam se identificar com as religiões umbanda e candomblé, de um total de mais de 190 milhões (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística: 2020a).
[40] Ministério Público Federal: 2018, pp. 23-49.
[41] Ministério Público Federal: 2018, pp. 23-49.
[42] A expressão racismo estrutural alude à incorporação do racismo à estrutura do Estado, ao funcionamento das instituições sociais de modo geral e à sua naturalização. Expressa-se, por exemplo, na ausência ou em um contingente muito baixo de negros em posições estatais, profissionais e sociais relevantes. É responsável pela perpetuação do racismo porque, mesmo que se punam atos racistas, o próprio funcionamento das estruturas sociais o reitera e reproduz (Almeida: 2019).

Esse último caso, julgado em 2019, expressa um amplo reconhecimento da identidade cultural das comunidades afrodescendentes praticantes de religiões de matriz africana. Chama a atenção, contudo, que o recurso extraordinário que combatia o ritual religioso tenha sido interposto pelo Ministério Público estadual, instituição à qual a Constituição Federal conferiu o poder de ação para proteção do patrimônio público e social (art. 129, III, CF) e para a defesa dos direitos e interesses de grupos minoritários, como as populações indígenas (arts. 129, V, e 232, CF). No caso, a instituição atuava contra um direito fundamental de uma minoria religiosa.

O cenário do julgamento também merece comentário. No dia em que os 11 juízes que compõem o Supremo Tribunal Federal se reuniram para decidir a causa, na sala do pleno do Tribunal, o recinto, geralmente povoado por advogados brancos, vestidos de ternos escuros e sóbrios, foi ocupado por dezenas de Mães de Santo negras, líderes religiosas das religiões de matriz africana. As Mães de Santo foram ao Tribunal com suas vestes tradicionais brancas, seus turbantes e colares e mudaram a paisagem e o cenário. Tinha-se de fato a sensação de que se tratava de "outro lugar". O momento mais impactante do julgamento foi proporcionado pela sustentação oral do advogado negro que ocupou a tribuna para defender a liberdade de culto dos afrodescendentes; e que fez ver aos 11 ministros brancos que compunham o Tribunal, em julgamento televisionado e ao vivo, que a mera existência desse debate perante o STF constituía uma manifestação de racismo estrutural. Veja-se um pequeno trecho da sua sustentação:

> [...]. Me permitam destacar três ou quatro aspectos que, a meu juízo, estão envolvidos nessa matéria. E eu começo dizendo que prestei atenção nas sustentações. Não só nas narrativas que foram feitas nesse microfone, como também nos sapatos dos narradores. E, por acaso, os sapatos dos narradores são todos sapatos de couro. Há aqui um fenômeno que talvez a psicologia chamasse 'esquizofrenia', em que você admite, em que você faz um discurso acalorado, entusiasmado, em favor dos animais, calçando sapatos de couro. Possivelmente alguém terá dito, e é possível que alguém terá acreditado, que bife dá em árvore. Alguém vai na árvore, colhe o bife e come. E eu começo com essa ironia para tentar aqui ilustrar o fato de que nós estamos tratando aqui de uma hipocrisia e estamos tratando aqui do que esta Corte já chamou de '**racismo religioso**'. O Brasil tem o maior rebanho bovino do planeta. Nem a Índia, que não consome carne animal por preceito religioso, tem o rebanho bovino que o Brasil tem. A Índia tem o segundo maior rebanho bovino do planeta. Nós temos o maior rebanho bovino do planeta. Segundo o Ministério da Agricultura, a cada segundo, a indústria do *agrobusiness* abate 180 frangos, um porco e um boi. Portanto, nesse período que estou importunando Vossas Excelências com a minha sustentação, dá uma ideia da carnificina que terá ocorrido nesses poucos minutos que estou ocupando essa tribuna com muita honra. Portanto, é impressionante que há estatísticas no Brasil que comprovam que nas periferias das cidades jovens negros são chacinados como animais, mas não há comoção na sociedade brasileira. Não vejo instituição jurídica ingressar com medida judicial pra evitar a chacina de jovens negros, mortos como cães na periferia, mas a galinha da macumba... Parece que a vida da galinha da macumba vale mais do que a vida de milhares de jovens negros. E é assim que coisa de preto é tratada no Brasil. A vida de preto não tem relevância nenhuma. A vida de preto não causa comoção social. A vida de preto não move instituições jurídicas. Mas a galinha da religião de preto... Ah! Mas essa vida tem que ser radicalmente protegida! [43].

Em breves linhas, o advogado observou que havia incômodo com o sacrifício de animais praticado nos rituais religiosos das comunidades afrodescendentes. Entretanto, o mesmo incômodo não era provocado pelo uso disseminado de sapatos e bolsas de couro animal ou pelo fato de que o Brasil tinha o maior rebanho

[43] Supremo Tribunal Federal. RE 494.601, red. p/ acórdão Ministro Edson Fachin, j. 28.03.2019, sustentação do Dr. Hédio Silva Júnior. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=XZQegsiIDgY. Acesso em: 14 set. 2020.

bovino do planeta destinado ao consumo humano. Nenhuma comoção era gerada tampouco pelos homicídios em massa promovidos contra jovens negros nas periferias das cidades brasileiras. No entanto, a vida da galinha usada nos rituais religiosos dos negros, essa sim despertava preocupação da sociedade brasileira, a ponto de se levar o debate ao Supremo Tribunal Federal. O que estava em jogo no caso, portanto, não era a proteção à vida ou à dignidade dos animais. Era sim o ataque à religião dos negros, expressão de sua identidade cultural.

(iv) Caso Proteção dos Povos Indígenas em face da COVID-19[44]. O quarto e último caso que merece destaque neste trabalho tem por objeto a proteção à saúde dos povos indígenas em face da pandemia de COVID-19. A matéria é objeto de uma ação direta, proposta perante o Supremo Tribunal Federal, pela Articulação Nacional dos Povos Indígenas – APIB e por 6 partidos políticos de oposição ao governo. A ação narra essencialmente que os povos indígenas têm grande vulnerabilidade a doenças infectocontagiosas, dado que seu sistema imunológico não está adaptado às enfermidades da sociedade dominante, bem como porque têm um modo de vida essencialmente comunitário, em que o compartilhamento de objetos e habitações favorece o contágio. Entretanto, segundo afirmado, o governo federal estaria se omitindo gravemente na adoção de medidas que pudessem aumentar a sua proteção e assegurar-lhes assistência de saúde adequada durante a pandemia.

Com base em tais argumentos, os autores pediram, entre outras providências: (i) a instalação de barreiras sanitárias para a proteção de terras habitadas por povos indígenas isolados e de recente contato, de modo a evitar o ingresso de terceiros em tais áreas[45]; (ii) a extensão do serviço de saúde indígena aos povos indígenas que habitam terras cuja demarcação ainda não foi homologada, dado que a União não estaria prestando o serviço em tais áreas; (iii) a formulação de um Plano Geral de Combate à COVID-19 para Povos Indígenas, com a participação dos povos indígenas e seus representantes, uma vez que o plano já elaborado pela União seria genérico, insuficiente e não consideraria necessidades específicas de cada área ou comunidade; (iv) a retirada de invasores, que se instalaram ilegalmente nas terras para a prática de ilícitos como desmatamento e mineração ilegal, dado que entravam em contato com as comunidades e podiam infectá-las.

O reconhecimento da legitimidade da APIB para a propositura da ação sujeitava-se a alguns problemas. Em primeiro lugar, a jurisprudência do STF reconhecia legitimidade ativa, em tais casos, às entidades de classe de âmbito nacional, mas considerava como entidades de classe (“grêmios”)[46] aquelas representativas de categorias profissionais ou econômicas. Associações destinadas à defesa de direitos fundamentais, como a APIB, não se incluíam em tal categoria porque não representavam os interesses de pessoas que detinham a mesma profissão ou que desenvolviam a mesma atividade econômica. Além disso, a APIB não estava constituída juridicamente. Era uma entidade representativa e existente “de fato”, mas não tinha atos formais constitutivos produzidos à luz do direito vigente. Possivelmente por essa razão, a entidade adotou a estratégia de ajuizar a ação com partidos políticos. Os partidos têm legitimidade para tais ações e, portanto, se a atuação da associação fosse rejeitada, a ação poderia prosseguir com os demais.

Assim, a primeira discussão que se colocava ao Tribunal era se a APIB poderia figurar entre os requerentes. Ao apreciar a questão, o relator do caso observou que a jurisprudência sobre o alcance de “entidades de classe de âmbito nacional” restringia o exercício de uma das funções essenciais de uma

---

[44] Supremo Tribunal Federal. ADPF 709, rel. Min. Luís Roberto Barroso. Ação ajuizada em 2020 e ainda em curso.

[45] Como esclarecido na ação: “Povos indígenas em isolamento voluntário (ou povos indígenas não contactados) são aqueles que, por escolha própria, não desejam ter contato constante com a sociedade envolvente. Povos indígenas de recente contato (ou povos indígenas de contato inicial) são aqueles que têm relações embrionárias e incipientes com a sociedade envolvente e que, por conseguinte, dispõem de baixa compreensão de seu idioma, códigos e costumes” (Decisão monocrática que deferiu parcialmente a liminar, rel. Min. Luís Roberto Barroso, 08.07.2020). V. Portaria Conjunta nº 4.094/2018 do Ministério da Saúde e da FUNAI.

[46] A palavra “classe” em português não está necessariamente relacionada à ideia de “classe social”. A expressão “entidade de classe” pode ser compreendida como uma “agremiação”, que reúne pessoas com interesses comuns, sem que necessariamente pertençam à mesma classe social.

suprema corte com competência constitucional: a tutela de direitos fundamentais. Isso porque impedia que grupos minoritários que tivessem seus direitos vulnerados acessassem o STF diretamente, por meio de entidades representativas. Tais grupos ficavam dependendo de terem suas demandas acolhidas por partidos políticos ou por outros legitimados para levá-las ao Tribunal[47]. Essa jurisprudência estava, portanto, em desacordo com a missão institucional do STF e devia ser superada. Com base nesses fundamentos, o Tribunal estendeu o conceito de entidade de classe de âmbito nacional às entidades protetoras de direitos fundamentais de grupos vulneráveis ou minoritários. Com isso, ampliou substancialmente as possibilidades de discussão imediata de violações a tais direitos[48].

No que se refere à legitimidade da APIB, o Tribunal observou, ainda, que não era relevante a sua constituição formal como associação, nos termos do Direito Civil. Assinalou que o que importava para o reconhecimento de sua legitimidade era a demonstração da sua efetiva representatividade. Esclareceu que a Constituição de 1988 assegurou o respeito à organização social, às crenças e às tradições dos povos indígenas (art. 231, CF), e que tal respeito **implicava reconhecer as suas próprias formas de constituir a sua representação**. Por essas razões, a APIB podia ser considerada entidade de classe voltada à proteção de tais povos.

A decisão expressa, em síntese, a disposição do Tribunal para ampliar a sua atuação em tais matérias, bem como para conferir voz, perante a instituição, a grupos que, em sua maioria, têm baixa representação no espaço político; e que, portanto, têm no Judiciário uma via essencial, se não a única, para proteger seus direitos. Quando esses grupos falam por si mesmos, aportam perspectivas e visões de mundo desconhecidas dos grupos dominantes e do próprio Judiciário. Nessa medida, a atuação direta de tais grupos, sem intermediários, tem um importante potencial de sensibilização do Tribunal para suas realidades e dificuldades.

Com relação aos povos indígenas isolados e de recente contato, o Tribunal assinalou que o isolamento integra o direito de tais povos à autodeterminação e à preservação da própria cultura, cabendo ao Estado assegurá-lo. Nesse ponto, aludiu, novamente à Convenção nº 169 da OIT para demonstrar que o tratado respalda tal entendimento[49]. Observou também que, em uma situação de pandemia, esse direito é reforçado pela circunstância de que o isolamento é a medida mais protetiva para a garantia dos seus direitos à saúde e à vida. Com base em tais fundamentos, determinou a instalação de barreiras sanitárias.

Quanto aos povos indígenas situados em terras ainda não homologadas[50], o Tribunal observou que a condição de indígena é identitária e se baseia no autorreconhecimento e na consciência de tal identidade, nos termos da Convenção nº 169 da OIT[51]. Tal condição não depende da demarcação ou homologação de suas terras. Portanto, se uma comunidade se reconhece como indígena, a União[52] não pode recusar-lhe o atendimento especializado de saúde que é devido a tal grupo. Assim, determinou a extensão do serviço especial de saúde indígena aos povos autodeclarados como tal e situados em terras não homologadas.

---

[47] É importante esclarecer que o sistema de controle da constitucionalidade brasileiro é um sistema híbrido, que permite que uma mesma matéria seja discutida por meio do controle difuso e por meio do controle concentrado da constitucionalidade. No controle difuso, a discussão sobre matéria constitucional nasce em primeiro grau de jurisdição e pode chegar ao Supremo Tribunal Federal, mediante recurso. Para esse controle a APIB tem legitimidade, mas leva-se muitos anos para acessar o Tribunal por essa via. O controle concentrado da constitucionalidade, ao contrário, é deflagrado por meio de ações propostas diretamente perante o STF, permitindo, portanto, uma apreciação rápida de eventuais violações. Para esse último tipo de controle, que tem se mostrado o mais efetivo, a legitimidade da APIB não era reconhecida.

[48] Supremo Tribunal Federal. ADPF 709, rel. Min. Luís Roberto Barroso, j. 03.08.2020.

[49] Convenção nº 169 da OIT, artigos 2º, 1; 4º, 1 e 2; 5º e 7º.

[50] Terras indígenas não homologadas são terras que ainda estão em processo de demarcação e reconhecimento. Trata-se de terras que ainda não estão plenamente identificadas como indígenas, quer em virtude pendências burocráticas, quer em razão de contestações de terceiros. O art. 67 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) estabeleceu prazo de 5 anos, a partir da promulgação da Constituição de 1988, para que a União concluísse todas as demarcações de terras. Entretanto, passados mais de 30 anos, as demarcações ainda não se concluíram. O ADCT é uma seção final da própria Constituição de 1988, que estabelece normas de transição, quando certas previsões da Constituição demandam um processo incremental para sua implementação.

[51] Convenção nº 169 da OIT, artigo 1º, 2.

[52] A expressão "União" se refere ao Estado federativo brasileiro em seu conjunto, compreendendo todos os seus estados e municípios.

Determinou, igualmente, a elaboração do Plano Geral de Combate à Covid-19 para Povos Indígenas com a participação dos seus representantes. Reconheceu que não é possível elaborar um plano adequado sem considerar as situações concretas, a geografia, os saberes e as tradições de tais povos; e que eles têm direito, nos termos da Convenção nº 169 da OIT, a participar do planejamento e administração dos serviços de saúde que lhes são destinados[53]. O Tribunal rejeitou, contudo, a retirada de invasores durante a pandemia, dado o risco de contágio e de conflito armado, que poderia agravar uma situação já crítica[54].

Também essa decisão, portanto, reconhece o direito à identidade cultural dos povos indígenas como fundamento para: (i) afirmar a legitimidade ativa de entidade não constituída à luz do Código Civil para propor ação direta em nome dos indígenas, (ii) assegurar o direito dos povos isolados e de recente contato ao isolamento, (iii) garantir atendimento especial de saúde a povos indígenas que habitam terras ainda não homologadas, bem como (iv) reconhecer o direito de tais povos a participar da elaboração do plano de combate à pandemia.

Por outro lado, a omissão da União em atender a pleitos essenciais à preservação da saúde de tais povos, sua resistência em reconhecê-los como indígenas com base no critério da autodeclaração e da consciência identitária, a mora na demarcação das suas terras, a recusa a permitir-lhes participar da elaboração de plano em que estava em jogo a própria sobrevivência de suas comunidades, todos direitos previstos na Constituição ou em tratado internalizado pelo país, expressam a resistência estrutural do Estado brasileiro a efetivar, em concreto, os direitos previstos na Constituição.

Passa-se a um breve esclarecimento sobre o contexto em que os julgados acima foram proferidos.

4.2.2. O contexto

Uma das grandes guinadas pela qual passou o constitucionalismo brasileiro, em 1988, foi o efetivo reconhecimento de normatividade à Constituição. Até 1988, as Constituições, no Brasil, tinham o valor de mera proclamação retórica (Barroso: 2009, pp. 373-415; Souza Neto e Sarmento: 2013, pp. 155-183). Não havia uma compreensão de que seu cumprimento poderia ser amplamente exigido judicialmente. Entretanto, no final da década de 80, ganha adesão entre os constitucionalistas mais progressistas a tese que ficou conhecida como "doutrina da efetividade". A doutrina da efetividade pregava justamente que norma constitucional é norma, e que cabe ao Judiciário efetivá-la em caso de descumprimento. Na década de 90, passa-se a reconhecer normatividade também aos princípios constitucionais. Por fim, consolida-se a ideia de que o Judiciário tem o poder de reinterpretar – e, portanto, de reconstruir o Direito infraconstitucional – à luz da Constituição e dos valores que ela pressupõe (Barroso: 2009, pp. 306-350, e 2001, p. 24; Souza Neto, Sarmento: 2013, pp. 391-464; Mello: 2020a, pp. 9-11). Nesse contexto, o STF passa a um protagonismo crescente, em especial no que respeita à implementação de direitos fundamentais[55].

Os casos narrados foram decididos nesse último período, em que já se verifica um considerável ativismo no Tribunal. Eles demonstram que o Supremo Tribunal Federal pós-Constituição de 1988 se tornou um espaço de luta entre posições favoráveis e desfavoráveis à manutenção de certas hierarquias sociais[56]. Essa "luta" expressa justamente a distância entre o Direito como "norma positivada" e o Direito como "experiência vivida"[57]. O conjunto de tais casos parece apontar para uma tendência progressiva à concretização do direito à identidade cultural em âmbito judicial. Ainda assim, a cultura não igualitária estruturalmente presente na sociedade brasileira está inequivocamente expressa neles. E se é certo que em âmbito judicial se tem logrado efetivar tal direito, ainda que com alguns limites, não é menos certo que a judicialização tem sido uma

---

[53] Convenção nº 169 da OIT, artigo 25, 1.
[54] Havia notícias da presença de 20.000 garimpeiros ilegais em apenas uma das áreas para a qual se postulava a medida. O STF sinalizou, contudo, que a União deveria providenciar um plano para retirada dos invasores e que a questão seria revisitada, uma vez implementadas as medidas emergenciais.
[55] Para um exame mais detido das várias fases pelas quais passou o comportamento judicial do STF, v. Mello (2018a, pp. 102-109).
[56] O reconhecimento desse papel aos tribunais tem por base o trabalho de Moreira (2014, p. 832).
[57] Em sentido semelhante, v. Siqueira (2010, pp. 93-104).

condição imprescindível a tal efetivação. Esse aspecto por si só evidencia a resistência institucional à normatividade do direito. Veja-se.

No primeiro julgado examinado, Caso Raposa Serra do Sol, o reconhecimento do direito dos povos indígenas à terra é limitado, com base em argumentos de segurança nacional, de interesses relacionados ao desenvolvimento nacional e à expansão de atividades econômicas estratégicas. Nega-se o direito à consulta em um conjunto amplo de situações que envolvem o uso das suas próprias terras[58]. Além disso, casos posteriores, em divergência com o que se afirmou no Caso Raposa Serra do Sol, afirmaram, quanto às comunidades indígenas expulsas de suas áreas antes da promulgação da Constituição de 1988, que seu direito a retomá-las se condicionava a: (i) haverem proposto ação possessória na ocasião ou (ii) terem entrado e permanecido em conflito com os novos ocupantes. Caso contrário, não fariam jus à terra porque o vínculo espiritual com ela estaria supostamente rompido. Trata-se de decisões que desconsideram que: ações possessórias não integram o universo existencial de povos indígenas; que a exigência de conflito concreto contra posseiros armados colocaria sua vida em risco; que há tribos de tradição pacífica, que não respondem de modo conflitivo; e que uma das formas de os indígenas se manterem conectados com a terra é estabelecer uma relação de trabalho com os novos possuidores, sem que isso signifique renúncia à terra, mas sim persistência em permanecer nela[59].

O Caso Quilombolas expressa semelhante resistência para a concretização do direito à terra das comunidades remanescentes de quilombos. A posição defendida pelos autores da ação e pelo relator rejeitava o reconhecimento da perspectiva cultural das comunidades tradicionais e opunha a seus direitos os interesses de proprietários rurais que poderiam ser atingidos pelas demarcações de áreas. Vale esclarecer, quanto ao ponto, que sucessivas leis aprovadas pelo Estado brasileiro (em governos de todos os espectros ideológicos) promoveram, desde sempre, a regularização de propriedades rurais que foram originalmente resultado de atos ilícitos de invasão de terras públicas e de desmatamento ilegal[60]. A mesma "disposição regularizadora" não esteve presente, contudo, na expedita demarcação de terras tradicionais, essas sim reconhecidas e tuteladas pela Constituição. O direito real tem seus destinatários preferenciais: os mesmos desde o Brasil Colônia.

O Caso Religiões de Matriz Africana expõe o estigma sofrido por grupos religiosos de matriz africana e flagra uma instituição voltada à defesa de grupos vulneráveis atuando contra as práticas religiosas que constituem elemento essencial da identidade cultural desses grupos. Ele mostra como as estruturas estatais podem reproduzir e reforçar um imaginário racista e desigual, que – vale assinalar – não se limita ao direito à liberdade de religião. Há, no que respeita aos pretos e pardos, que representam a maioria numérica da população brasileira[61], um racismo estrutural persistente, que se expressa, mesmo após a Constituição de 1988, em índices inferiores aos da população branca em quase todas as searas da vida, entre as quais:

[58] Vale observar, contudo, que tais ressalvas não vinculam a decisão de casos futuros. V. Supremo Tribunal Federal. Pet 3388 ED, rel. Min. Luís Roberto Barroso, j. 23.10.2013.
[59] A título ilustrativo: Supremo Tribunal Federal. AgR em ARE 803.462, rel. Min. Teori Zavascki, j. 09.12.2014; e RMS 29.087, red. p/ acórdão Min. Gilmar Mendes, j. 16.09.2014. V., sobre o tema: Mello e Faundes (2020, pp. 317-339).
[60] Esse é o objeto da Lei 11.952/2009, do governo de Luís Inácio Lula da Silva; da Lei 13.465/2017, do Governo Michel Temer, e da Medida Provisória 910, de 11 de dezembro de 2019, editada pelo Presidente Jair Bolsonaro. V. sobre o tema: Barroso e Mello (2020, pp. 331, 346, 376). Vale observar, contudo, que a última norma perdeu sua validade antes de ser aprovada pelo Congresso Nacional, tendo-se proposto um novo projeto de lei no Congresso, sobre o mesmo tema, em seu lugar.
[61] Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística: 2020a, valendo ressalvar que os censos demográficos são decenais.

alfabetização[62], homicídio[63], feminicídio[64], encarceramento[65], presença nas instâncias políticas[66], acesso ao trabalho[67] e a melhores condições materiais[68].

No que se refere ao Caso Proteção dos Povos Indígenas em face da COVID-19, a ação retrata um sistema estatal de tutela dos direitos dos indígenas bastante precarizado, desprovido de estruturas, pessoal, orçamento ou recursos materiais adequados a fazer face às suas demandas, quer no que respeita à demarcação e proteção de seus territórios, quer no que se refere à sua segurança alimentar ou à proteção da sua saúde e da sua vida. Essa situação é produto de escolhas históricas do Estado brasileiro que não podem ser atribuídas apenas ao governo atual. Pelas muitas razões já apresentadas, a implementação dos direitos desses povos nunca foi uma prioridade. E sem uma institucionalidade adequada para efetivá-los constituem uma mera abstração. Não bastasse isso, o atual Presidente da República tem se manifestado publicamente contra a demarcação de terras indígenas e em favor da adoção de políticas culturais integracionistas, resgatando uma abordagem pré-Constituição de 1988, que parecia sepultada[69].

Esses são os contextos, avanços e recuos que ora influenciam ora são influenciados pela concretização de direitos culturais e identitários no Brasil.

4.3. Percepção dos atores jurídicos: entrevistas[70]

Uma vez expostos o direito constitucional positivo, a jurisprudência e os contextos em que a concretização do direito à identidade cultural no Brasil tem ocorrido, resta conhecer as concepções dos atores jurídicos brasileiros sobre: (i) o que é cultura jurídica e (ii) como tal cultura acolhe o direito à identidade cultural e interage com ele. Com esse objetivo, procurou-se entrevistar, por meio de questionários anonimizados, um conjunto de operadores que atuam em posições distintas no acompanhamento das decisões proferidas pelo Supremo Tribunal Federal[71]. Essas entrevistas são uma amostra voltada a complementar ou a corroborar aspectos da cultura jurídica brasileira já abordados acima. Elas não excluem a possível existência de outras visões sobre o tema, mas permitem confirmar que as visões já narradas estão efetivamente presentes. Passa-se, na sequência, à reprodução de alguns trechos das entrevistas e a uma breve análise sobre elas.

---

[62] Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística: 2018.

[63] Fórum Brasileiro de Segurança Pública e Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada: 2019, p. 49.

[64] Fórum Brasileiro de Segurança Pública: 2019.

[65] Departamento Penitenciário Nacional: 2020, p. 32.

[66] A título ilustrativo, 24,36% dos deputados eleitos para a Câmara dos Deputados nas eleições de 2018 são negros. No Senado, menos de 4% dos senadores são negros. V. Câmara dos Deputados: 2018; Senado Federal: 2018.

[67] Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística: 2020b.

[68] Por outro lado, a resiliência do Movimento Negro e a onda de indignação e de protestos deflagrada, recentemente, pelo Caso Floyd (relacionado ao homicídio de um negro pela polícia norte-americana), em âmbito internacional, colocaram a questão racial em evidência também no Brasil. Ela possibilitou a emergência e o conhecimento pela sociedade em geral de toda uma intelectualidade negra, que era, antes, invisível, e que reivindica uma nova hermenêutica jurídica, bem como a inclusão dos negros nas instituições e a ruptura com antigas hierarquias sociais. A título ilustrativo, no momento em que esse texto é escrito, fervilham Webinares de professores negros, publicações de coletâneas sobre feminismo negro, um dos periódicos jurídicos mais importantes do país abriu uma seção destinada ao debate de questões relacionadas a raça e Direito e o Conselho Nacional de Justiça criou um grupo de trabalho sobre igualdade racial no Poder Judiciário. Por fim, uma decisão do Tribunal Superior Eleitoral assegurou, recentemente, financiamento público proporcional para candidaturas negras nas eleições, abrindo caminho para o aumento da sua representação nas instâncias políticas. Há, portanto, um movimento social importante, em curso, que favorece a afirmação identitária desse grupo. V. Jota (2020); Conselho Nacional de Justiça (2020); Tribunal Superior Eleitoral. Consulta 0600306-47.2019.6.00.0000, rel. Min. Luís Roberto Barroso, j. 25.08.2020.

[69] A decisão monocrática por meio da qual a cautelar foi deferida nos autos da ADPF 709 compila uma série de manifestações atribuídas pela imprensa ao Presidente da República: "Não entro nessa balela de defender terra pra índio"; "[reservas indígenas] sufocam o agronegócio" (Campo Grande News, 22.04.2015); "Em 2019 vamos desmarcar [a reserva indígena] Raposa Serra do Sol. Vamos dar fuzil e armas a todos os fazendeiros" (No Congresso, 21.01.2016); "Se eu assumir [a Presidência do Brasil] não terá mais um centímetro quadrado para terra indígena" (Dourados, Mato Grosso do Sul, 08.02.2018); "Reservas indígenas inviabilizam a Amazônia" (Revista Exame, 13.02.2020). V. Supremo Tribunal Federal. ADPF 709, rel. Min. Luís Roberto Barroso, decisão de 08.07.2020.

[70] Entrevistas realizadas na Cidade de Brasília, entre março e maio de 2019, pelo coautor deste trabalho, Juan Jorge Faundes Penãfiel, como parte integrante do Proyecto Fondecyt Regular "Justicia e interculturalidad en la Macroregión sur de Chile. Un estudio de las transformaciones del campo jurídico y de la cultura jurídica chilena ante la emergencia del derecho a la identidad cultural" (N° 1170505), Chile, 2017-2020.

[71] Foram ouvidos dois ministros do Supremo Tribunal Federal, dois advogados-assessores que trabalham com ministros do STF e um dos principais periodistas especializados na cobertura dos julgamentos do Tribunal.

4.3.1. Sobre o que os atores jurídicos entendem por cultura jurídica

Quanto ao significado de cultura jurídica, um ministro do Supremo Tribunal Federal respondeu:

> [...] **a cultura jurídica é definida de forma diversa a partir dos papéis e espaços que os operadores [do Direito] ocupam**. Pode ser definida com base em um significado mais geral da linguagem ou de forma especial no que respeita à linguagem jurídica, a partir do lugar de onde o observador vê [...]; não creio que haja um conceito deontológico de cultura jurídica que se autoexplique [...]. [Por isso] não é possível ter uma única percepção de todos os atores, pois dependendo de quais atores jurídicos estejamos falando, **o lugar de fala também demarca a racionalidade na qual se coloca o ator jurídico**[72].

Na mesma linha, o segundo ministro do mesmo Tribunal afirma:

> **[o operador jurídico] não prescinde de uma cosmovisão sobre essa narrativa constitucional**; em outras palavras [...] não há texto sem contexto [...]. Então, um texto constitucional comprometido com os direitos fundamentais [...] que deseja o reconhecimento jurídico da pluralidade dos modos de ser e estar – é um texto que cumpre também **um papel de emancipação**, proativo, em que as possibilidades evidentemente são abertas, sobretudo em um Estado democrático de Direito[73].

Nesses trechos, os ministros reconhecem, portanto, que a posição social de um ator jurídico e sua cosmovisão interferem sobre a sua compreensão do Direito. O conceito de "lugar de fala" – mencionado no primeiro trecho – alude justamente à necessidade de escutar a perspectiva de grupos minoritários sobre suas vivências para conhecer suas experiências de vida e, assim, estar apto a decidir a seu respeito (Ribeiro: 2019). O segundo trecho observa, ainda, que a cosmovisão do juiz e suas escolhas hermenêuticas podem (ou não) conferir à sua atuação um papel emancipador[74].

De forma convergente com as visões acima, um assessor de ministro afirmou que cultura jurídica é "como as coisas acontecem verdadeiramente"[75], bem como que "as preferências ideológicas, políticas ou subjetivas dos magistrados – e dos tribunais sobretudo – são muito mais poderosas" e interferem substancialmente sobre o significado atribuído à Constituição. Segundo a perspectiva desse ator, haveria duas culturas jurídicas. A primeira seria a cultura jurídica sob uma perspectiva mais formal, relacionada ao saber e ao imaginário dos profissionais do direito. A segunda seria o direito na prática: como as coisas verdadeiramente acontecem na vida real[76]. Outros atores jurídicos descreveram cultura jurídica como a "compreensão que temos das nossas tradições jurídicas e da nossa formação, dos objetivos da nossa legislação, da nossa formação em Direito, da nossa Constituição"[77]; bem como "o conjunto de manifestações que consideramos Direito"[78], "como interpretamos, qual é a força dos precedentes no nosso ordenamento jurídico, até onde pode chegar o juiz"[79].

Sobre as mudanças textuais e dogmáticas pelas quais passou a cultura jurídica no Brasil, os ministros entrevistados assinalam que:

> [...] quando se pensou o Código Civil brasileiro o conceito de cultura jurídica foi agasalhado pela noção de cultura jurídica europeia [...]. [Por outro lado] o que se previu na Constituição de 1988 foi

72 Ministro 1 do Supremo Tribunal Federal.
73 Ministro 1 do Supremo Tribunal Federal.
74 Em sentido semelhante, reconhecendo aos juízes um papel transformador (Bogdandy: 2017, pp. 13-66; Mello: 2020a, 2019, pp. 253-285).
75 Assessor 1 de ministro do Supremo Tribunal Federal.
76 Assessor 1 de ministro do Supremo Tribunal Federal.
77 Jornalista especializado na cobertura do Supremo Tribunal Federal.
78 Assessor 1 de ministro do Supremo Tribunal Federal.
79 Assessor 1 de ministro do Supremo Tribunal Federal.

um retrato mais fiel de uma compreensão aberta, plural e principiológica de cultura jurídica, inserindo-se na Constituição essa da realidade brasileira que não é linear, monofásica nem excludente[80].

Nas últimas décadas do século XX, houve um fenômeno que foi uma certa transição da Constituição para o centro do sistema jurídico. [...]. Um direito que era predominantemente legislado, de base privatista e com um papel limitado para juízes e tribunais, se transforma em um direito constitucionalizado, em que a interpretação se flexibiliza, se libera das categorias do formalismo jurídico e vive um momento de evidência do poder judicial[81].

Os ministros reconhecem, portanto, que a Constituição de 1988 foi responsável por uma mudança normativa e dogmática que favoreceu o pluralismo, uma maior abertura hermenêutica e um maior protagonismo do Judiciário.

4.3.2. Sobre se o direito à identidade cultural foi acolhido pela cultura jurídica brasileira

Sobre o acolhimento do direito à identidade cultural pela cultura jurídica brasileira, os ministros afirmam que:

"Nós temos uma identidade europeia (sobretudo portuguesa), uma identidade africana (que hoje representa cerca de metade da população) e temos influência indígena (que eram as populações nativas aqui da América Latina).
[...]. Agora, até hoje nós enfrentamos as sequelas das questões sociais geradas pela escravidão e pela liberação dos escravos no final do século XIX. [Ela] produziu uma discriminação, uma segregação histórica das populações negras no Brasil, que vem sendo enfrentada unicamente nos últimos anos, nas últimas décadas.
Quanto às populações indígenas, foram dizimadas no Brasil, como no resto da América Latina. Existem, ainda, residualmente, talvez 500.000 índios, em uma população de mais de 200 milhões de habitantes. Nos últimos anos, se desenvolveu uma percepção (ao menos nos círculos mais progressistas) de que há uma dívida histórica com as populações indígenas[82].

[...] No Brasil contemporâneo, a cultura jurídica acaba sendo ressignificada com diferentes modos de ser e estar. Daí a importância que tem, no Brasil, assim como em outros povos da América, a questão indígena, a questão quilombola e um conjunto de jeitos de ser e estar que são distintos daquela importação europeia que, de algum modo, propiciou a colonização tanto territorial como cultural[83].

No que se refere às interações entre o direito à identidade cultural e a cultura jurídica brasileira, um dos ministros entrevistados esclarece que:

[...] nesses últimos 30 anos, os atores jurídicos no Brasil – de forma geral – e o discurso jurídico respectivo, abriu um espaço muito grande para a compreensão da diversidade cultural que forma a pluralidade dos povos dentro da nação e, portanto, de uma nação inclusiva daquilo que se pode denominar como povos do bosque, assim por dizer. Uma dimensão que traz, para a atuação e o discurso jurídicos, o reconhecimento de que cada um pode ser o que é sem que o outro deixe de ser o que é. Esse respeito pela diversidade[...].

---

[80] Ministro 1 do Supremo Tribunal Federal.
[81] Ministro 2 do Supremo Tribunal Federal.
[82] Ministro 2 do Supremo Tribunal Federal.
[83] Ministro 2 do Supremo Tribunal Federal.

> Dessa forma, nós saímos, nesses 30 anos [de vigência da Constituição de 1988] de uma invisibilidade a uma visibilidade identitária que está reconhecida na Constituição brasileira, especialmente como reconhecimento das espacialidades territoriais dos indígenas de modo geral. O desafio que existe hoje é, em realidade, manter essa conquista identitária e, se possível, dar alguns passos mais para as diversas respostas que os povos têm dentro de um mesmo território, sobre problemas e questões que integram a sua forma de ser e estar.
> [A Constituição de 1988] não é um ponto de chegada, é apenas uma estação desse caminho, que, além de colocar como desafio a contenção do retrocesso, precisa olhar para frente para que haja – além da identidade – o reconhecimento de autodeterminação [dos povos indígenas], que é um passo que ainda não foi dado no Brasil e que requer o discurso dos agentes e dos atores jurídicos[84].

Nota-se, portanto, que os ministros reconhecem a existência de um direito à identidade cultural na cultura jurídica brasileira e que avaliam que esse direito e cultura jurídica se ressignificam mutuamente, abrindo caminho para novas compreensões, a partir de novas formas de viver e de entender o mundo. Sem prejuízo da relevância de tais reconhecimentos, um assessor assinala, quanto à deficiência da formação dos advogados na matéria:

> [...] muito pouca gente conhece a questão indígena. Eu, por exemplo, me graduei em Direito, fiz mestrado e doutorado em Direito. Não li – nem na graduação, nem no mestrado, nem no doutorado – um único texto sobre o direito aplicado aos indígenas [...] nem sabia que existia a categoria quilombola [...]; nós comemoramos o Dia do Índio: na escola colocávamos cocar, pintávamos o rosto e cantávamos canções [...] esse é todo o contato que muitos brasileiros têm com o índio[85].

Os trechos acima permitem confirmar três pontos essenciais. A Constituição de 1988 representa a passagem progressiva de uma cultura jurídica formalista para uma cultura centrada na Constituição, em valores, princípios constitucionais e direitos fundamentais. Ela é responsável por uma progressiva abertura, no âmbito normativo, ao multiculturalismo e, nesse sentido, reconhece o direito à identidade cultural dos povos indígenas e de outros grupos. Os avanços na concretização desses direitos não são lineares. Esbarram em hierarquias sociais e dependem da visão de mundo do magistrado. Além disso, elementos essenciais, como a formação dos advogados, ainda não incorporaram essa perspectiva plural. Nessa medida, algumas práticas subsistentes dificultam tais avanços.

CONCLUSÃO

O direito constitucional e a cultura jurídica brasileira passaram por profundas transformações nos últimos 30 anos. Durante os anos autoritários que antecederam a Constituição de 1988, o direito constitucional valeu muito pouco e as Constituições tinham uma força quase retórica. A cultura jurídica brasileira baseou-se, em sua origem, na formação de bacharéis e de uma elite letrada conforme as universidades, institutos e ideias de Portugal. A tais bacharéis reservaram-se os altos cargos da administração pública e a função de construir as instituições que legitimavam o exercício do poder. Tratava-se de uma cultura formalista, que valorizava o "falar difícil", o conhecimento de doutrinas estrangeiras e que atribuía ao juiz o papel de aplicar a lei ao caso concreto.

Do ponto de vista social, a colonização portuguesa implicou a afirmação da superioridade racial e cultural do europeu sobre os povos indígenas e os negros. Esses grupos eram compreendidos como primitivos e incivilizados. Tal imaginário de grupos de pessoas superiores e inferiores permitiu que os indígenas fossem

[84] Ministro 1 do Supremo Tribunal Federal.
[85] Assessor 1 de ministro do Supremo Tribunal Federal.

exterminados e que os negros fossem submetidos às condições mais hostis de vida e trabalho. Favoreceu, ainda, o estabelecimento de uma cultura jurídica desigualitária e excludente. Nesse contexto, a única identidade que tinha valor era a europeia. Do ponto de vista econômico, o poder se concentrou originalmente sobre grandes latifúndios exportadores de matéria-prima. Os senhores rurais dominaram a política e as estruturas estatais, ocupando-as com seus bacharéis, com parentes e amigos e apropriando-se do Estado como se fosse uma instituição voltada à promoção de seus interesses privados.

A Constituição brasileira de 1988 é o grande marco normativo que abre caminho para a mudança de tal estado de coisas. Elaborada com ampla participação popular, em um momento de euforia cívica pela superação de décadas de ditadura, a Assembleia Nacional Constituinte de 1987 foi tomada por grupos de todos os matizes, inclusive pelo Movimento Indígena e pelo Movimento Negro, que participaram fortemente da sua elaboração. Disso resultou uma constituição compromissória e dirigente, que assegurou aos povos indígenas e afro-americanos o direito à identidade cultural (à preservação de seus modos de ser fazer e viver), vedou qualquer forma de discriminação racial e criminalizou o racismo, entre outras muitas conquistas. A Constituição afirmou, ainda, o direito de todos à igualdade e à inclusão. Determinou que o Poder Público deveria pautar a sua conduta pelo princípio da impessoalidade e pelo interesse público. Restabeleceu o equilíbrio entre os Poderes e reforçou as garantias à independência do Poder Judiciário.

A partir de finais da década de 80 e sobretudo na década de 90, também a dogmática jurídica passa por uma profunda alteração. Afirmam-se a doutrina da efetividade das normas constitucionais (e, portanto, a possibilidade de exigir o cumprimento de tais normas em juízo). Passa-se a reconhecer normatividade aos princípios e promove-se um processo de releitura de todo o direito infraconstitucional à luz de tais princípios e dos valores que eles pressupõem. A Constituição passa ao centro do ordenamento jurídico e o grande protagonista da sua implementação é o Poder Judiciário, ao qual se reconhece o papel não apenas de aplicar, mas igualmente de construir o direito, à luz da Carta. Esse é o contexto em que se dá, progressivamente, a implementação do direito à identidade cultural.

Obviamente, a nova Constituição e seus valores multiculturais e progressistas encontraram um imaginário, instituições e operadores jurídicos conformados à luz da antiga ordem. A desigualdade, os privilégios e o racismo foram consolidados ao longo de séculos. Estavam naturalizados. Sequer eram percebidos assim. Não surpreende, portanto, que a normatividade do direito à identidade cultural tenha encontrado resistência na realidade concreta e nos fatores reais de poder. Reconhecer direitos a indígenas significa frustrar o avanço sobre suas terras e recursos. Afirmar os direitos dos negros significa ter de dividir com eles espaços de poder. Em ambos os casos, o reconhecimento de tais grupos implica, ainda, a superação de um racismo estrutural profundamente enraizado na cultura brasileira. De fato, os casos examinados demonstram que a judicialização de tais direitos tem sido imprescindível para a sua consolidação; se há judicialização é porque há, da parte dos titulares do direito, pressão para que sejam implementados; mas há, da parte de outros grupos, resistência a cumpri-los.

Nessa medida, o Supremo Tribunal Federal transformou-se em um espaço conflitivo, em que distintos grupos disputam a transformação ou a permanência de estruturas sociais, culturais, políticas e econômicas. Nessa missão, poderia se retrair e preservar o antigo estado de coisas ou avançar e produzir transformação. Empoderado pela Constituição e pela nova dogmática, parece ter optado, até aqui, pelo segundo caminho, e tem progressivamente concretizado o direito à identidade cultural, bem como os demais direitos de grupos minoritários, ainda que com oscilações. Portanto, se é certo que a cultura brasileira resistiu e resiste à normatividade de tal direito; não é menos certo que sua implementação tem avançado e que, ao avançar, modifica a própria cultura sobre a qual incide. Esse processo não é linear. É conflitivo, sujeita-se a avanços e recuos. Expressa, em sua trajetória, nuances, sutilezas, violências e resiliências que compõem os “50 tons de cinza” a que alude o título deste trabalho. Os avanços já obtidos, contudo, nos fazem crer ou ao menos aspirar a que esse caminho nos conduza efetivamente a um país construído para todos – a uma nação pluriétnica e verdadeiramente multicultural.

BIBLIOGRAFÍA

ALMEIDA, S. (2018). O que é racismo estrutural? Letramento, Belo Horizonte.

BARROSO, L. R. (2001). "Doze anos da Constituição brasileira de 1988", en: BARROSO, L. R., Temas de Direito Constitucional, Renovar, Rio de Janeiro.

BARROSO, L. R. (2009). Curso de direito constitucional contemporâneo: os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo. 8. ed., Saraiva, São Paulo.

BARROSO, L. R., MELLO, P. P. C. (2020). "Como salvar a Amazônia: Por que a floresta de pé vale mais do que derrubada", Revista de Direito da Cidade, v. 12, n°2, pp. 331-376.

BOGDANDY, A. (2017): "*Ius Constitutionale Commune* en América Latina", en: BOGDANDU, A. von, MORALES ANTONIAZZI, M., FERRER MAC-GREGOR, E. (coord), *Ius Constitutionale Commune* en América Latina: Textos Básicos para su Comprensión, Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro, Max Planck Institute for Comparative Public Law and International Law, Querétaro , Heidelberg, pp. 13-66.

BONFIM, P. R. (2019). "Educação eugênica: as recomendações de Renato Kehl a educadores, pais e escolares", History of Education in Latin America – HistELA, v. 2, pp. 1-16.

BORDIEU, P. (1972) "Esquisse d' une theorie de la practique ». Droz Genève, Paris.

BOURDIEU, P. (1991). "Les juristes, gardiens de l'hypocrisie collective", en: CHAZEL, F.; COMMAILLE, J. (eds.), Normes juridiques et régulation sociale, LGDJ, Collection Droit et société, Paris, pp. 95-99.

BOURDIEU, P, WACQUANT, L. (1995). "Respuestas, por una antropología reflexiva". Grijalbo, México D. F.

BOURDIEU, P. (1997). "Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción2. Anagrama, Barcelona.

CÂMARA DOS DEPUTADOS (2018). "Número de deputados negros cresce quase 5%". Disponível em: https://www.camara.leg.br/noticias/545913-numero-de-deputados-negros-cresce-quase-5/. Acesso em: 06 set. 2020.

CARMONA, C. (2013). "La aplicación del derecho a consulta del Convenio 169 de la OIT en Chile: hacia una definición de su contenido sustantivo: afectación e instituciones representativas", en: MIRANDA, R., CARMONA, C. Tesis (maestría) sobre Pueblos Indígenas, Vol. III, Colección Tesis de Maestría U. Nacional San Martín de Buenos Aires. Buenos Aires: U. Nacional de San Martín, CIEP, pp. 15-139.

CARVALHO, J. M. (2016). Cidadania no Brasil: o longo caminho. 21. ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

CLAROS, L., VIAÑA, J. (2009): "La interculturalidad como lucha contrahegemónica. Fundamentos no relativistas para una crítica de la de la cultura", en: Interculturalidad crítica y descolonización Fundamentos para el debate, Convenio Andrés Bello, La Paz, pp. 117-118.

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE (2014). Relatório: textos temáticos, Brasília.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA (2020). "Em seminário, CNJ lança grupo de trabalho sobre questões raciais". Disponível em: https://www.cnj.jus.br/em-seminario-cnj-lanca-grupo-de-trabalho-sobre-questoes-

raciais/. Acesso em 06 set. 2020.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS (2012). Caso del Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador, 27 junio de 2012.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS (2006). Caso Comunidad Indígena *Yakye Axa* Vs. Paraguay, 6 febrero de 2006.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS (2005). Caso Yatama vs. Nicaragua, 23 junio de 2005.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS (2020). Comunidades indígenas miembros de la asociación Lhaka Honhat (nuestra tierra) vs. Argentina, 5 febrero de 2020.

CUNHA, M. C. (2018). "Índios na Constituição", Dossiê 30 Anos da Constituição Brasileira, Novos Estudos, CEBRAP, pp. 429-443.

CUNHA, M. C. (2012). Índios do Brasil: direitos e cidadania. Claro enigma, São Paulo.

CUNHA, M. C. (1992). Legislação indigenista no século XIX. Uma compilação (1808-1889). Comissão Pró-Índio/Edusp.

DEPARTAMENTO PENITENCIÁRIO NACIONAL – DPN (2020). Levantamento Nacional de informações penitenciárias 2019. Brasília: Ministério da Justiça e Segurança Pública. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101657_informativo.pdf>. Acceso em: 15 set. 2020.

DEWEY, J. (2011). La formation des valeurs, La Découverte, Paris.

FAORO, R. (2012). Os donos do poder. 5. ed. Globo, São Paulo.

FAUNDES, J. J. (2017). "Honneth y la demanda por reconocimiento intercultural de los pueblos indígenas". Revista Perfiles Latinoamericanos, n°49, junio, 2017. pp. 303-323

FAUNDES, J. J. (2019a). "Derecho fundamental a la identidad cultural de los pueblos indígenas: un nuevo paradigma en la defensa penal indígena en Chile frente al Estado de Derecho hegemónico", Revista Izquierdas, n° 45, pp. 51-78.

FAUNDES, J. J. (2019b). "El derecho fundamental a la identidad cultural de los pueblos indígenas: un derecho-matriz y filtro hermenéutico para las constituciones de América Latina: la justificación", Revista Brasileira de Políticas Públicas, v. 9, n°2, pp. pp. 303-323.

FAUNDES, J. J. (2020a). "El derecho fundamental a la identidad cultural de los pueblos indígenas, configuración conforme el derecho internacional y perspectivas de su recepción en Chile", Revista *Ius et Praxis*, Año 26, nº 1, pp. 77 – 100.

FAUNDES, J. J. (2020b). "Consulta indígena y centrales de generación hidroeléctrica de menos de 3MW: desregulación riesgosa, a la luz del derecho fundamental a la identidad cultural de los pueblos indígenas", en: BOZZO, S., REMESEIRO, R., ESIS, I. (Editores), Memorias III Congreso Internacional de Regulación y Consumo. RIL, Santiago: Universidad Autónoma de Chile pp. 369-373.

FAUNDES, J. J. (2020c). “Horizontes constituyentes. Reconocimiento de los pueblos indígenas en América Latina. Los casos de Chile y Bolivia”. Appris, Curitiba.

FAUNDES, J.J., CARMONA, C., SILVA, P.P. (2020).“La Corte Interamericana de Derechos Humanos. Hermeneutica del derecho al medio ambiente sano, a la identidad cultural y a la consulta, a la luz de la sentencia "Lhaka Honhat (nuestra tierra) vs. Argentina (2020)"”, Revista Brasileira de Políticas Públicas. Vol. 11, N° 2

FAUNDES, J.J., LE BONNIEC, F. (2020a). “Cultura jurídica chilena y derecho a la identidad cultural: un acercamiento metodológico interdisciplinario”, Revista Chilena de Derecho y Ciencia Política”, n° 11.1, pp. 137 -193.

FAUNDES, J.J., LE BONNIEC, F. (2020b). “Comparando la cultura jurídica desde el derecho a la identidad cultural en Brasil y Chile”. *Brazilian Journal of International Law*. vol. 17. n°1, 2020, pp. 144-179.

FAUNDES, J.J., RAMÍREZ S. “El Derecho a la identidad cultural, horizontes plurales latinoamericanos”, en: FAUNDES J.J. RAMÍREZ, S. (Editores), Derecho fundamental a la identidad cultural, abordajes plurales desde América Latina. RIL, Universidad Autónoma de Chile, Santiago, 2019.

FERNANDES, P. (2015). “Povos indígenas, segurança nacional e a Assembleia Nacional Constituinte: as Forças Armadas e o capítulo dos índios na Constituição brasileira de 1988”, Revista InSURgência, v. 1, n°2, pp. 145-151.

FIGUEIREDO, M. (2019). “Constitucionalismo Latino- Americano e Cultura Constitucional”, en: VON BOGDANDY, A., PIOVESAN, F., MORALES ANTONIAZZI, M. (coords.). Constitucionalismo transformador, inclusão e direitos sociais: desafios do *Ius Constitucionale Commune* Latino-Americano à la luz do Direito Econômico Internacional, JusPODIVM, Salvador, pp. 725-752.

FORNET-BETANCOURT, R. (2011). “La Filosofía Intercultural y la dinámica del reconocimiento”. Ediciones Universidad Católica de Temuco, Temuco.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA - FBSP; INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA – IPEA (2019). Atlas da Violência. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Fórum Brasileiro de Segurança Pública: Brasília, Rio de Janeiro, São Paulo.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA - PBSP (2019). Anuário brasileiro de segurança pública 2019, FBSP, São Paulo, 2019. Disponível em: http://www.forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2019/09/Anuario-2019-FINAL-v3.pdf. Acesso em: 22 jul. 2020.

FRIEDMAN, L. (1975). “The Legal System. A social science perspective”. Russell Sage Foundation, New York.

FUENZALIDA, E. (2000). “Cultura jurídica externa e interna en el Chile finisecular: ¿Convergencia o divergencia?”, en: Anuario de filosofía jurídica y social. Sociedad chilena de filosofía jurídica y social, n°20, pp. 473-483.

HINKS, P.; MCKIVIGAN, J. (2007). “Encyclopedia of Antislavery and Abolition”. Greenwood Press, Londres, pp. 35-50.

HOLANDA, S. B. (2012). “Raízes do Brasil”. 26. ed. Companhia das Letras, São Paulo.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE (2020a). Censo 2010. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/9662-censo-demografico-2010.html?edicao=9749&t=destaques>. Acesso em 16 set. 2020.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE (2020b). Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio Contínua – PNAD, 2019. Disponível em: https://static.poder360.com.br/2020/02/pnad-continua-4t2019.pdf. Acesso em: 06 set. 2020.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE (2018). Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua: Educação. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101657_informativo.pdf>. Acesso em: 14 set. 2020.

JOTA. Opinião & Análise. Série Voz. Disponível em: https://www.jota.info/tudo-sobre/serie-voz. Acesso em 06 set. 2020.

KLEIN, H. (1986). “African Slavery in Latin America and the Caribbean”. Oxford University Press, New York, pp. 256-257.

LACERDA, A. B.; SOUZA, A. C.; FIGUEIREDO, C. C., Pereira, N.M., Rocha, T.M (2018). “A voz do cidadão na Constituinte”. Edições Câmara dos Deputados, Brasília.

LATOUR, B. (2002). “La fabrique du droit: une ethnographie du Conseil d’État”. La Découverte, Paris.

LOPES, D.B. (2011). “O movimento indigenista na Assembleia Nacional Constituinte (1984-1988)”. Dissertação de mestrado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Impresso.

LOPES, J. A. V. (2008). “A Carta da Democracia: o processo constituinte da ordem pública de 1988”. Topbooks, Rio de Janeiro.

LÓPEZ MEDINA, R. C. (2015). “Cultura jurídica, Eunomía”, Revista Cultura de la Legalidad, n° 7, pp. 229-235.

LUHMANN, N. (2002). “El derecho de la sociedad”. Universidad Iberoamericana, México.

MARIÑO, F. (2001). “Introducción: aproximación a la noción de persona y grupo vulnerable en el derecho europeo”, en: MARINO, F., FERNÁNDEZ, C. (Coords.), La protección de las personas y grupos vulnerables en el derecho europeo. Universidad Carlos III de Madrid, Madrid, pp. 19-26.

MELLO, P. P. C. (2015). “Nos bastidores do Supremo Tribunal Federal”. Forense, Rio de Janeiro.

MELLO, P. P. C. (2018a). “Trinta anos, uma Constituição, três Supremos: autorrestrição, expansão e ambivalência”, en: BARROSO, L. R., MELLO, P. P. C., República que ainda não foi: Trinta anos da Constituição de 1988 na visão da Escola de Direito da UERJ. Forum, Belo Horizonte, pp. 95-122.

MELLO. P. P. C. (2018b). “A vida como ela é: comportamento estratégico nas cortes”, Revista Brasileira de Políticas Públicas, v. 8, n° 2, pp. 689-718.

MELLO, P. P. C (2019). “Constitucionalismo, transformação e resiliência democrática no Brasil: o *Ius Constitucionale Commune* na América Latina tem uma contribuição a oferecer?”, Revista Brasileira de Políticas Públicas, Brasília, v. 9, n. 2 p.253-285. MELLO, P. P. C. (2020a). “El papel del juez transformador en Brasil: *Ius Constitutionale Commune*, avance y resiliencia”. MPIL Research Paper Seires, n. 2020-05. Max Planck Institute for Comparative Public Law and International Law. Disponível em: https://ssrn.com/abstract=3548830.

MELLO, P. P. C. (2020b): “Proteção à vulnerabilidade na jurisprudência do Supremo Tribunal Federal do Brasil: a defesa da população LGBTI+”, Revista da AGU, v. 19, n° 01, pp.17-44.

MELLO, P. P. C., FAUNDES, J. J. (2020). “Constitucionalismo em rede: o direito à identidade cultural dos povos indígenas como filtro hermenêutico para tutela da tradicionalidade da ocupação da terra”, en: ROSSITO, F. D.; SILVA, L. A. L.; TÁRREGA, M. C. et. al. Quilombolas e outros povos tradicionais. CEPEDIS, Curitiba, pp. 317-339.

MELLO, P. P. C., ACCIOLY, C. L. (2020) “El derecho fundamental a la identidad cultural y el constitucionalismo en red en la jurisprudencia del supremo tribunal federal de Brasil”, en: FAUNDES, J.J., RAMÍREZ S. (Editores), Derecho fundamental a la identidad cultural, abordajes plurales desde América Latina”. RIL, Universidad Autónoma de Chile, Santiago.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL (2018), Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadãos no Combate à Intolerância Religiosa. Nota Técnica: Livre Exercício dos Cultos e Liturgias das Religiões de Matriz Africana. PGR-00418604/2018, pp. 23-49.

MORALES ANTONIAZZI, M. (2016). “O Estado Aberto: Objetivo do *Ius Constitucionale Commune* em Direitos Humanos”, em: BOGDANDY, A.; MORALES ANTONIAZZI, M.; PIOVESAN, F. (org.). *Ius Constitucionale Commune* na América Latina: Marco conceptual, Juruá, Curitiba, v. 1, pp. 53-75.

MOREIRA, A. (2017a). “Direito, poder, ideologia: discurso jurídico como narrativa cultural”, Revista Direito & Práxis, v. 8, n° 2, pp. 830-868.

MOREIRA, A. (2017b). “Pensando como um negro: ensaio de hermenêutica jurídica”, Revista de Direito Brasileira, São Paulo, v. 18, n. 7, pp. 393-421.

NELKEN, D. (1997). “Comparing legal cultures”. Darmonuth Publishing Company, Vermonth.

NELKEN, D. (2017): “Defining and using the Concept of jurídica Culture”, en: ADAMS, M., HUSA, J., ODERKERK, M. (eds.), Comparative Law Methodology) Volume II, EE Elgar, Massachusets, pp. 332-355.

PAILLACURA, D. (2019). La cultura jurídica chilena frente al derecho fundamental a la identidad cultural de los pueblos indígenas: un análisis del campo jurídico de la Araucanía. Tesis (Ciencias Jurídicas) - Universidad Católica de Temuco. Impresso.

QUIJANO, A. (2005). “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”, en: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: Perspecivas latino-americanas, CLACSO, Buenos Aires, pp. 117-142.

RIBEIRO, D. (2019). “Lugar de Fala”. Pólen, São Paulo.

SANTOS, N. N. (2015). A Voz e a Palavra do Movimento Negro na Assembleia Nacional Constituinte (1987/1988): um estudo das demandas por direitos. Dissertação de conclusão de mestrado. Fundação Getúlio Vargas. Impresso.

SALAS, R. (2003). "Ética Intercultural. (Re) Lecturas del Pensamiento latinoamericano". Ediciones UCSH, Santiago.

SALAS, R. FAUNDES, J.J. (2018 "Justicia e interculturalidad. Conflictos y desafíos jurídico-políticos en el Wallmapu (Chile)", en: LEDESMA, M. (coord.), Justicia e Interculturalidad, análisis y pensamiento plural en América y Europa. CEC –Tribunal Constitucional del Perú–, Lima, pp. 693-737.

SENADO FEDERAL (2018). Notícias. "Representatividade dos negros na política precisa aumentar, defendem debatedores", 05.04.2018. Disponível em: https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2018/04/05/representatividade-dos-negros-na-politica-precisa-aumentar-defendem-debatedores. Acesso em: 06 set. 2020.

SIQUEIRA, G. S. (2010). "Movimentos sociais e cultura jurídica brasileira", Direitos Culturais, Santo Ângelo, v. 5, n. 8, pp. 93-104.

SOUZA NETO, C. P., SARMENTO, D. (2013). "Direito constitucional: teoria história e métodos de trabalho". 2. ed. Fórum, Belo Horizonte.

SQUELLA, A. (1988). "La cultura jurídica chilena". Corporación de promoción universitaria, Santiago de Chile.

SQUELLA, A. (2001). "Filosofía del Derecho". Editorial Jurídica de Chile, Santiago de Chile.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL (2009). Pet. 3388, rel. Ministro Ayres Britto, j. 19.03.2009.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL (2009). Pet. 3388 ED, rel. Ministro Luís Roberto Barroso, j. 23.102013.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL (2014). R MS 29.087, red. p/ acórdão Min. Gilmar Mendes, j. 16.09.2014.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL (2014). AgR em ARE 803.462, rel. Min. Teori Zavascki, j. 09.12.2014.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL (2018). ADI 3239, rel. p/ acórdão Min. Rosa Weber, j. 08.02.2018.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL (2019). RE 494.601, red. p/ acórdão Ministro Edson Fachin, j. 28.03.2019.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL (2020). ADPF 709, rel. Min. Luís Roberto Barroso, j. 03.08.2020.

TARELLO, G. (1988). "Cultura giuridica e politica del diritto", Il Mulino, Bologna.

TRIBUNAL SUPERIOR ELEITORAL (2020). Consulta 0600306-47.2019.6.00.0000, rel. Min. Luís Roberto Barroso, j. 25.08.2020.

VENÂNCIO FILHO, J. (2011). "Das arcadas ao bacharelismo: 150 anos de ensino jurídico no Brasil". Perspectiva, São Paulo.

VIEIRA, O. V. (2002). "Supremo Tribunal Federal: Jurisprudência Política". Malheiros, São Paulo.

BIODATA

Patricia PERRONE CAMPOS MELLO: Brasileña. Doctora y Maestra en Derecho Público por la Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Brasil. Profesora Permanente del Doctorado, Maestría y Pregrado en Derecho del Centro Universitário de Brasília (UniCEUB). Profesora Invitada del Maestrado de la Faculdade de Direito de la Universidade de São Paulo (USP) – Ribeirão Preto. *Visiting Scholar* del Max Planck Institute for Comparative Public Law and International Law of Heidelberg, Alemania. Profesora Invitada del Doctorado en Derecho de la Universidad Autónoma de Chile. Coordinadora del Grupo de Investigaciones "Cortes Constitucionais e Democracia" del Programa de Doutorado e Mestrado del Centro Universitário de Brasília (UniCEUB). Procuradora del Estado de Río de Janeiro. Abogada Asesora de juez del Supremo Tribunal Federal de Brasil. Autora de artículos, libros y editora de libros colectivos, sobre constitucionalismo, comportamiento judicial del Supremo Tribual Federal y sobre grupos minoritarios y vulnerables.

Juan Jorge FAUNDES PEÑAFIEL: Chileno. Doctor en Procesos Sociales y Políticos en América Latina, por la Universidad de Artes y Ciencias Sociales (ARCIS), Chile; abogado de la Universidad Austral de Chile. Académico de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Chile, integra el Grupo de Investigación en Derecho y el Doctorado en Derecho de la misma Facultad. *Visiting Scholar* del Max Planck Institute for Comparative Public Law and International Law of Heidelberg, Alemania. Profesor visitante, entre otros, del Maestrado e Doctorado em Direito de la Faculdade de Direito del Centro Universitario de Brasilia -UniCEUB-, Brasilia, del Doctorado en Estudios Políticos de la Universidad de los Andes, Mérida, y de la Facultad de Historia de la Universidad de Sevilla. Autor de artículos, libros colectivos y editor de libros, en materia de derechos de los pueblos indígenas e interculturalidad. Recientemente publicó el libro "*Horizontes constituyentes*. Reconocimiento de los pueblos indígenas en América Latina". Appris, Curitiba, 2020.



ARTÍCULOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 26, n.º 93 (abril-junio), 2021, pp. 170-188
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Educación y cultura ambiental, el cuidado de la vida desde una perspectiva intercultural

Education and environmental culture, caring for life from an intercultural perspective

Carlos A. RENTERIA-JIMÉNEZ
http://orcid.org/0000-0003-4454-5750
crenteria@iiap.org.co
Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico, Colombia

Claudia VÉLEZ DE LA CALLE
http://orcid.org/0000-0001-7014-047X
cvelez02@hotmail.com
Universidad de San Buenaventura, Colombia

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.4629534

RESUMEN

El presente artículo responde a la intención de comprender la relación de las comunidades negras del Pacífico colombiano (Chocó) con la naturaleza, expresada en un conjunto de representaciones simbólicas y culturales, saberes, prácticas y valores, que orientan sus vínculos y relaciones con su territorio ancestral, que denotan un uso y manejo racional de los recursos naturales, derivadas de concepciones ontológicas, epistemológicas y éticas acerca de la naturaleza, que al ser mediadas por procesos de enseñanza-aprendizaje (una pedagogía ambiental ancestral), revelan la coexistencia de manifestaciones culturales, actitudes y comportamientos reveladores de una educación y cultura ambiental propia del contexto del Pacífico Colombiano.

Palabras clave: Comunidades Negras; Cosmovisión; Cultura Ambiental, Educación; Territorio ancestral; Pedagogía ambiental ancestral.

ABSTRACT

This article responds to the intention of understanding the relationship of the black communities of the Colombian Pacific (Chocó) with nature, expressed in a set of symbolic and cultural representations, knowledge, practices and values, which guide their links and relationships with their ancestral territory, which denote a rational use and management of natural resources, derived from ontological, epistemological and ethical conceptions about nature, which, when mediated by teaching-learning processes (an ancestral environmental pedagogy), reveal the coexistence of cultural manifestations, attitudes and revealing behaviors of an environmental education and culture of the context of the Colombian Pacific.

Keywords: Black Communities; Worldview; Environmental Culture, Education; Ancestral Territory; Ancestral environmental pedagogy.

Recibido: 07-11-2020 ● **Aceptado**: 23-01-2021



INTRODUCCIÓN

En concordancia con un devenir histórico particular, con base en una memoria compartida y a partir de un acervo de saberes y haceres distintivos, cada grupo humano lee e interpreta de una manera específica el espacio geográfico que ocupa (Peralta, 2012). En el trasegar diario, sus miembros van recorriendo, explorando y nombrando los diversos lugares, fenómenos y criaturas con los cuales interactúan y es a partir de esta práctica de contacto cotidiano que nace la experiencia territorial de los diversos pueblos del planeta. De esta manera, y a lo largo de cada período histórico en la tierra, los seres humanos han aprendido relativamente de manera exitosa a aprovechar y usar la naturaleza para su supervivencia, satisfaciendo sus necesidades esenciales (alimento, vivienda, vestido, etc.,) con fundamento en su cultura, valores, tradiciones y cosmovisiones.

Desde esta perspectiva, el territorio se entiende como un entramado natural con unas particularidades en el cual se da una interacción entre hombres y mujeres con la naturaleza, construyen su historia de vida, de la mano de sus propias tradiciones culturales, es decir, un lugar provisto de vida, del que las comunidades hacen apropiación y recrean su existencia. De acuerdo con Flores (2006), el territorio es producto de una acción social y cultural de un grupo humano, que, de manera concreta y abstracta, se apropian de él, tanto de manera física como simbólica, lo cual involucra un relacionamiento político y económico, que se ve representado en sus diversas cosmovisiones, prácticas y expresiones socioculturales. Lo que, en línea con Santos, M (2000) convierte al territorio en el gran mediador entre los seres humanos y los diferentes aspectos naturales, ambientales, políticos y sociales que lo configuran.

De acuerdo estas definiciones, el territorio no sólo está determinado por la noción de dominio de espacio físico, natural, y de aprovechamiento sostenible de los recursos naturales, sino que en él se configura toda una herencia ancestral provista de significado para sus habitantes, en donde las actividades económicas, políticas y socioculturales están constantemente mediadas por las cosmovisiones, sobre la cual configuran su identidad como grupos socialmente diferenciados (Antón, 2015).

Particularmente, el territorio chocoano, desde una perspectiva étnica a lo largo de su historia ha constituido “el Territorio de Vida” del cual se nutren y encuentran sustento las comunidades negras e indígenas que mayoritariamente lo habitan, en una relación armónica, pero a la vez estrecha con la naturaleza, constituyéndose además en parte integral de la misma, haciéndose portadoras de complejos modelos productivos que aprovechan de manera gradual y diferencial los bienes y recursos que proveen sus diferentes ecosistemas.

Lo que implica un amplio y detallado conocimiento de los mismos, bajo un exitoso proceso de adaptación que ha permitido su conservación y preservación en el tiempo, desplegando una serie de prácticas tradicionales de producción, responsables y respetuosas con la naturaleza, que de una forma eficiente han sabido regular y equilibrar los impactos producidos por sus intervenciones sobre el ambiente, instaurando una serie de límites y lineamientos de manejo construidos sobre la base de estas modulaciones culturales y éticas. Prácticas tradicionales de producción que evidencian una cosmovisión garante de la preservación de la naturaleza, manifestada a través de los múltiples y complejos conocimientos de los secretos de los ecosistemas que caracterizan al Pacífico colombiano, particularmente la selva húmeda tropical, así como sus variaciones climáticas y conocimientos construidos en total interacción por los grupos negros e indígenas.

Saberes ancestrales ambientales de comunidades negras

Antón (2015) argumenta que la noción de territorio para las comunidades negras, no sólo está determinada por el dominio del espacio físico que conforma uno o varios ecosistemas, sino que además en él, los negros y negras afrodescendientes ejercen sus derechos de propiedad colectiva, sus prácticas ancestrales de producción, su territorialidad y la concreción de sus opciones de desarrollo propio y fundamentan su proyecto de vida. En este sentido, el territorio constituye todo un complejo proceso de relaciones de existencia, (re)existencia, resistencia y permanente adaptación a un ambiente, y es

precisamente de la mano de estas relaciones con las cuales se desarrolla el conocimiento ancestral afrodescendiente. Expresa además John Antón, que "para que exista el conocimiento ancestral es necesaria la existencia del territorio, pues en él, la comunidad expresa su identidad, su desarrollo material y espiritual, en total responsabilidad y respeto por la naturaleza y sus recursos (Antón, 2015, p. 47).

Esta definición del territorio desde la perspectiva étnico–territorial, además de representar un concepto fundamentalmente político, resalta igualmente su significado histórico–cultural, y sus vínculos directos entre las condiciones naturales y ambientales de los ecosistemas ocupados por las comunidades afrodescendientes, sus cosmovisiones, sus prácticas ancestrales de aprovechamiento de la naturaleza, sus concepciones cosmogónicas, la construcción de sus relaciones con la naturaleza y su total compromiso con las generaciones futuras.

Vínculos directos y relaciones con el territorio ancestral, que son expresados a partir de categorías ontológicas y éticas que, revelan la coexistencia de manifestaciones culturales, actitudes y comportamientos y demás interacciones de las comunidades afrodescendientes con la naturaleza, las cuales son expresadas a través de sus conocimientos o saberes ancestrales.

Para los grupos étnicos del Pacífico colombiano, los saberes ancestrales ambientales constituyen un sistema de prácticas, costumbres, informaciones, usos, y tradiciones de vida, que determinan su existencia y (re)existencia como pueblos negros, dentro de su propio universo y su propia cosmovisión. Se constituyen, además, en uno de los rasgos más importantes de su identidad cultural.

La denominación de "ancestral" obedece a su origen y carácter hereditario, sus profundas raíces milenarias, las cuales ha sido creadas, transformadas y desarrolladas de manera colectiva por parte de los pobladores de una comunidad, bajo una relación responsable y respetuosa tanto con el territorio como con la naturaleza circundante, lo cual hace que pertenezca al total de la comunidad (Antón, 2015).

Para los pobladores negros del Pacífico colombiano, los conocimientos tradicionales se expresan, a través de múltiples actividades sociales, productivas y culturales que conforman su cotidianidad. Se corresponden con un saber especifico, resultado de una episteme cultural propia, fuertemente ligada a unas particulares concepciones cosmogónicas, cosmológicas e incluso religiosas, que representan más de cuatro siglos de construcción historia y cultural de un proyecto de vida dentro de la selva húmeda tropical, manglares, humedales, y demás ecosistemas estratégicos que integral el Pacífico colombiano (Antón, 2015).

La sustentación cultural y la vida misma de las comunidades negras del Pacífico colombiano, estará garantizada en la medida en que sea comprendida la fuerte y compleja relación que existe entre estas comunidades y la naturaleza, expresadas en unión de tres variables particulares: la cosmovisión, el territorio y saberes ancestrales, variables que interrelacionadas entre sí fundamentan sus existencia y sobrevivencia (Antón, 2015).

En este caso, los saberes ancestrales se entienden en un sentido amplio, no solo cubriendo el conocimiento específico de los diferentes componentes del entorno. Aquí, saberes ancestrales ambientales son entendidos como un "sistema complejo de conocimiento–práctica–creencia" (Berkes, Colding & Folke, 2000, p. 13), específicamente referidos a las prácticas de aprovechamiento sostenible de las comunidades con su entorno natural, relación que también incluye aspectos prácticos, instituciones sociales y la "cosmovisión", es decir, las suposiciones básicas sobre la realidad y su significado, así como la naturaleza del conocimiento.

Las diversas actividades productivas tradicionales de las comunidades del Pacífico colombiano, especialmente la agricultura, la pesca, la cacería, el aprovechamiento forestal y la minería, ha ocupado el interés de diversos autores (Arocha, 1993; Restrepo, 1996), al igual que los movimientos políticos y sociales del Pacífico (PCN, 2008) y el Proyecto Biopacífico (1998).

Arocha (1993) la denomina polifonía cultural y la asocia con el desarrollo de mecanismos de adaptación de grupos negros a las condiciones del medio ambiente, a los recursos de ríos, quebradas, selvas y mar, este autor señala además la importancia de los entramados de redes familiares, los roles de hombres, mujeres y los que surgen de estas actividades. Así denomina "bricolaje cultural" a la multifuncionalidad de actividades, el uso de materiales, las formas de manejo y aprovechamiento de recursos naturales con el conocimiento de ciclos naturales, los periodos de lluvia, los ciclos de las mareas, e incluso los cambios

extremos de temperatura derivados de la variación climática. Por su parte, Restrepo (1996), caracteriza los sistemas productivos tradicionales con base en la apropiación de la selva tropical húmeda, los vínculos entre recursos ecológicos, en relación con un dominio denominado grupo doméstico, perteneciente a troncos familiares en la configuración de los asentamientos de carácter abierto entre las viviendas concentradas frente al río y los espacios dispersos. Denomina unidad productiva polivalente a la relación entre la vivienda y el manejo de varias unidades de producción de una familia. Mientras que el sistema económico productivo lo denomina poliactividad, en el que se desarrollan actividades de siembra, pesca, recolección, cacería, extracción forestal y minería (Restrepo, 1996).

Por otra parte, advierte Coca–Monsalve (2016), una visión propia construida desde los movimientos políticos y sociales del Pacífico, explica el desarrollo de las actividades productivas de las comunidades ribereñas, desde su relación con la oferta ambiental y corredores ecosistémicos, en particular refiriéndose a una racionalidad propia basada en las formas parentales ancestrales y en las relaciones identitarias a partir de lo que se ha denominado por parte de PCN (2008), la "lógica del río":

> En la lógica del río las propiedades del uso del territorio están determinadas en las partes alta, media y baja. En la parte alta del río se da énfasis a la producción minera artesanal, se desarrollan actividades de cacería y recolección en el monte de montaña; hacia la parte media el énfasis se da en la producción agrícola y el tumbe selectivo de árboles, también se desarrollan actividades de cacería y recolección en el monte de respaldo; hacia la parte baja el énfasis se da en la pesca y recolección de conchas, moluscos y cangrejos, compartida con actividades agrícolas. Entre todas estas existe una relación del arriba con el abajo y viceversa, y del medio con ambas, caracterizado por una movilización amplia, cuyas dinámicas fortalecen y posibilitan las relaciones de parentesco e intercambio de productos, teniendo en cuenta que la unidad productiva es la familia dispersa a lo largo del río. (PCN, 2008, en Coca–Monsalve (2016, p. 33).

Por su parte, en el contexto del Proyecto Biopacífico fueron denominados por Sánchez (1993), como sistemas productivos tradicionales (SPT), de las comunidades étnicas del Pacífico y caracteriza sus elementos en el horizonte de la formulación de una estrategia de gestión ambiental para el territorio región Pacífico. Para este autor, los SPT, en el contexto del territorio biocultural del Pacífico constituyen "un complejo sistema de conocimientos y prácticas de recolección, producción, distribución y transformación de bienes, característicos de los grupos étnicos y las comunidades campesinas, el cual está estrechamente ligado a la oferta, dinámica y ciclos naturales de los ecosistemas" (Sánchez, 1993, p. 37).

Entre las características de los SPT propuestas por el Proyecto Biopacífico (Sánchez, 1993) se destacan:

> i) la relación íntima con de la naturaleza, expresada, a través de la cultura y los sistemas sociales de los grupos étnicos; ii) su diversidad desde el punto de vista productivo (agricultura, pesca, cacería, aprovechamiento forestal y minería); iii) manejan una diversidad biológica (tipo de cultivos, genética, ecosistémica); iv) presentan un ámbito territorial complejo de dominio de la familia y la comunidad; v) las relaciones de producción al interior del sistema obedecen a formas de reciprocidad y solidaridad (mano cambiada, minga) fundadas en relaciones parentales, aunque se advierte sobre la transformación hacia sistemas contractuales, están orientadas al autoconsumo en donde la agricultura y la pesca son la base del modelo; vi) en la zona de colinas las comunidades negras práctica la minería tradicional auroplatinífera; vii) el uso de tecnologías de bajo consumo de energía y bajo impacto ambiental. Además; viii) son consideradas eficientes tanto en lo productivo como en lo ecológico, en tanto mantengan su equilibrio y diversidad (Sánchez, 1993, p. 46).

METODOLOGÍA

Desde la perspectiva metodológica se asume el estudio de caso cualitativo (Flick, 2009), el cual brinda, en particular para este estudio, la posibilidad de acercarse al contexto de las comunidades negras del Chocó, y particularmente a la forma como históricamente sus miembros se han relacionado íntimamente con la naturaleza, a través de sus prácticas y saberes ancestrales ambientales, lo cual significó, además, la posibilidad de explorar las relaciones de estas comunidades con sus territorios ancestrales, y conocer como éste ha sido ocupado, vivido y transformado bajo una relación armónica, pero a la vez respetuosa y responsable con la naturaleza.

Locus principal de investigación y actores de interés

El escenario de la fase empírica donde se llevó a cabo la presente investigación corresponde al territorio colectivo de ASOCASAN, ubicado en la parte oriental del del Departamento del Chocó, dentro de la zona del Alto San Juan, región del Pacífico colombiano (Figura 1). La mayor parte del territorio pertenece al municipio de Tadó (83,48%), con pequeñas áreas de los municipios de Río Iró, Istmina y Cértegui (Plan de Uso, Manejo y Aprovechamiento de los bienes y servicios ambientales –en adelante PUMA–ASOCASAN, 2013). Comprende una extensión de 54.517, hectáreas y 4.625 m2 adjudicadas mediante resolución No. 02727 expedida por el entonces Instituto colombiano de la Reforma Agraria (INCORA), el 27 de diciembre de 2001, a través del cual se le reconocieron sus derechos como comunidad negra de Colombia (ASOCASAN, 2009). Como organización comunitaria cuenta con 21 Consejos Locales.

Limita al oriente con el departamento de Risaralda específicamente con el municipio de Pueblo Rico, al norte con los municipios de Bagadó y Cértegui, al occidente con el municipio Unión Panamericana y al sur con los municipios de Río Iró y Condoto (Beltrán, 2013). Se encuentra conectado con la ciudad de Quibdó y el resto del país por la Transversal Central del Pacífico, lo que implica un buen nivel de conectividad vial, al menos en comparación con muchos otros municipios del Pacífico colombiano y del mismo Chocó (Alcaldía de San José de Tadó, 2013).

Administrativamente el territorio colectivo de ASOCASAN es gobernado por un Consejo Comunitario Mayor, que lleva su mismo nombre, el cual fue fundado en diciembre de 2001, bajo la ley 70 de 1993. Se encuentra organizado conforme a lo establecido en el decreto 1745 de 1995, siendo el máximo órgano la Asamblea General que elige una Junta Directiva y un Representante Legal, así como una serie de comités técnicos, los cuales son elegidos por votación cada cuatro años.

Las actividades productivas de los habitantes en ASOCASAN se basan en múltiples opciones según la oferta de recursos, el conocimiento tradicional y la oferta que presenta el paisaje: agropecuaria, forestal, minera, la caza y la pesca. Las actividades de caza y extracción forestal suelen llevarse a cabo en partes altas (bosques comunitarios), en las partes medias se realizan actividades como la siembra de colinos, la minería y el corte de madera para uso doméstico, mientras que, en las partes bajas se desarrolla la pesca (ASOCASAN, PNUMA, IIAP & NJ, 2012, p. 12).

Los sujetos participantes, principalmente miembro de Juntas Directivas, Representantes Legales, sabedores ancestrales y demás actores comunitarios de los Consejos Comunitarios Locales de ASOCASAN, al igual que activistas de movimientos sociales y ambientales del Chocó, entre otros. El número de actores participantes en la investigación responde a la relación entre los tiempos y demandas de la investigación, por un parte, y el nivel de profundidad que se pretendió alcanzar con cada uno de ellos, de acuerdo con los propósitos planteados, las características del enfoque investigativo, los métodos y técnicas a ser utilizados en el presente estudio, por otra.

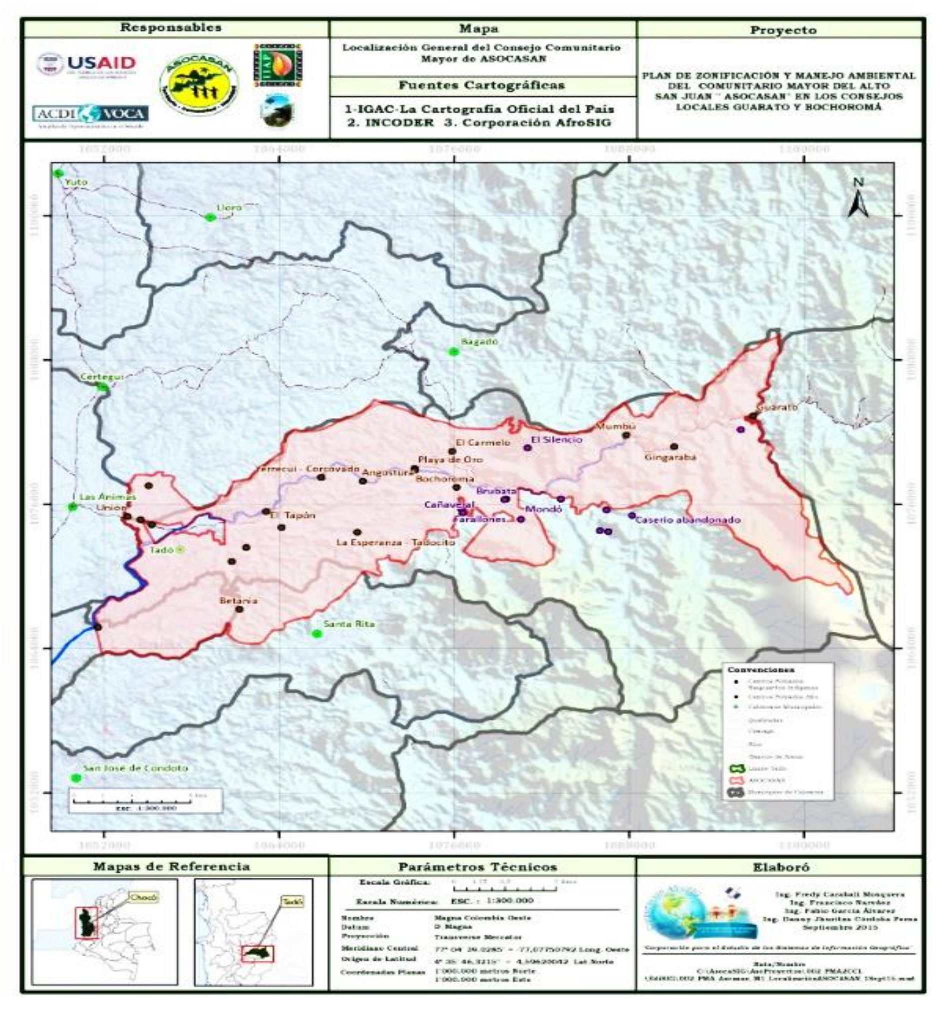


Figura 1. Mapa localización territorio colectivo ASOCASAN
Fuente: Plan de etnodesarrollo ASOCASAN, 2013-2019

Técnicas, instrumentos y análisis

Procurando que las técnicas propuestas aportaran los elementos de análisis para dilucidar las relaciones comunidades negras–naturaleza y las representaciones sociales que orientan su cotidianeidad, expresada en sus saberes ancestrales ambientales, por lo tanto, se recurrió a un proceso interactivo, dada la naturaleza intercultural y perspectiva crítica de este estudio, se usaron como técnicas de recolección de información: observación participante, entrevista no estructurada, acompañadas de otras formas de diálogo interepistémico (lógicamente posimperial) a modo de conversación o interaccionismo conversacional (Haber, 2011; Quijano, 2016).

Dado el carácter oral de estas comunidades, a través de estas técnicas permitieron profundizar en la comprensión de los saberes ancestrales ambientales, sus transformaciones, la construcción de sus significados y sus formas de significar. Análisis que requirió la consulta, contraste y análisis de documentos de diversa naturaleza, según se requirió en el proceso de acercamiento a la realidad social del objeto de investigación (triangulación metodológica), tomando como marco de interpretación principal, algunos elementos derivados del enfoque sistémico desarrollado para la caracterización de los Sistemas Tradicionales de Producción (SPT) de las comunidades negras por parte del Proyecto Biopacífico, considerados como "el núcleo de la estrategia para la conservación y el uso sustentable de biodiversidad en el territorio–región del Pacífico" (Sánchez, 1998, p. 24). Complementado con otros enfoques derivados de la perspectiva cultural de adaptación a los ecosistemas del Pacífico (Arocha, 1993; Restrepo, 1996).

RESULTADOS

El aporte de evidencias empíricas con respecto al análisis de las relaciones de las comunidades negras de ASOCASAN con la naturaleza, expresadas en un relacionamiento respetuoso y responsable con la naturaleza, desde la complejidad de sus saberes ancestrales ambientales, se dieron en el contexto del análisis de fragmentos narrativos obtenidos a partir de las entrevistas y conversaciones (interaccionismo conversacional), cuando los informantes compartían algunas de sus historias de vida y sus vivencias orientadas sobre las cosmovisiones que orientan sus comprensiones sobre la vida, y la naturaleza. Con asiento en estas evidencias fragmentadas, pudimos advertir ciertas pautas y representaciones, desde luego inconclusas, que orientan la relación Comunidades Negras–SAA–Naturaleza y la emergencia de una relación armónica expresada en una profunda identidad con el territorio ancestral de los pobladores de ASOCASAN.

Significado del Territorio ancestral para los pobladores de ASOCASAN

Uno de los puntos de referencia de mayor relevancia en el proceso de etnicidad en el Pacífico colombiano es el territorio, entendido como una dimensión, un lugar donde se proyecta y diseñan experiencias colectivas de reinvención de la etnicidad. El espacio donde discurren las clasificaciones étnicas que inscriben los territorios, conformando un concepto de limite que se actualiza y resignifica en el tiempo.

El territorio como construcción histórica, especialmente ligado a las costumbres de los grupos que en él viven o cohabitan, así como también a los factores políticos y económicos a los cuales estos grupos están subordinados, constituye un proceso dinámico, puesto que las prácticas sociales son dependientes de las transformaciones ocurridas en el mismo, así como también el territorio sufre alteraciones a raíz de las prácticas sociales que en él acontecen. Los cambios territoriales que comenzaron en el Pacífico colombiano desde la colonización española, y que en las últimas tres décadas se ha entrelazado con los constantes procesos de expansión de proyectos productivos ligados a la minería ilegal, a la explotación forestal, a la siembra de cultivos de uso ilícito, monocultivos, y potrerización para establecimiento de ganado, entre otros.

Cuando los pobladores de ASOCASAN hablan de su territorio suelen hacer referencia a sus apegos, a los relacionamientos arraigados en él y a esos elementos que sustentan su vida y que unen tanto material, como espiritualmente, a sus cuerpos con la selva y los montes donde se caza, se extrae madera, medicina y se cultiva, y con los ríos que los comunican, calman su sed y les proveen alimento:

> El territorio representa muchas cosas para nosotros, sin territorio no hay vida. Para nosotros sin el territorio la vida es imposible, porque es ahí donde podemos hacer y recrear nuestras prácticas ancestrales, desarrollar nuestras prácticas de solidaridad, reciprocidad, trabajo conjunto, familiar y practicas organizativas. Nosotros sin territorio no podemos ser comunidades y mucho menos personas (Heyler Servando Moreno Palacios, Representante Legal de ASOCASAN, agosto de 2019).

No obstante, la subregión del alto San Juan, donde se ubica este Consejo Comunitario, como gran parte del Pacífico colombiano sufre la lógica de la dominación y la acumulación, producto de aquello que Milton Santos llama la esquizofrenia del territorio (2000), donde se sobreponen dos argumentos antagónicos u opuestos. De un lado, está la idea de espacio vacío u ocioso, propio de aquella lógica, donde se destaca la dimensión espacial de las relaciones economicistas/productivistas, en la que el territorio es considerado una fuente inconmensurable de recursos en donde se hace un uso cada vez más intensivo de la naturaleza, sin considerar los desequilibrios socioambientales que genera el afán consumista del ser humano.

Por el otro, está la concepción del territorio como el espacio usado (Santos, M, 2003) como el producto de la apropiación/valoración simbólica, donde acontece la vida, el espacio de lo híbrido (Haesbaert, 2011), de los entramados porosos con otros territorios (Escobar, 2010), el abrigo donde nacemos (Porto–Gonçalves, 2013). En definitiva, es la idea que nos permite comprender cómo se genera la reproducción social de la vida, donde se tejen relaciones de identidad, reciprocidad, vecindad, solidaridad, familiaridad, compadrazgos y afinidades íntimas y estrechamente ligadas al territorio:

> Los pueblos afrochocoanos asentados en el alto San Juan, Chocó, a lo largo del tiempo nos hemos encargado de producir diversidad y comunidad, pero también, conocimientos, a partir de los cuales hemos construido y dado forma a nuestros “Territorios de Vida”, a través del cultivo de la tierra, hemos estableciendo una especial relación con el ecosistema, particularmente con la selva, los montes, los ríos y las quebradas, de igual manera al hemos desarrollado unas formas de ocupación que relaciona lo material con lo espiritual. Entre recorridos por nuestros montes, barbechos, rastrojos o parcelas; entre socola y socola, entre la caza del guatín y la caza de la guagua, entre anzuelos, katangas y atarrayas, entre catear, batir, lavar y separar los granos de oro; nosotros, los pobladores afrodescendientes del alto San Juan nos hemos apropiado de este territorio, el cual nos ha permitido satisfacer nuestras necesidades, y el desarrollo social, cultural y comunitario, sobre los cuales se encarna nuestro proyecto de vida (Notas de campo, 15 de Junio de 2019).

En línea con lo anterior, la cosmografía de los pobladores de ASOCASAN comprende, por lo tanto, sus regímenes de propiedad colectiva, los lazos afectivos que sostienen con su ambiente, la construcción histórica de su ocupación ancestral guardada en su memoria colectiva, al uso especial que dan al territorio y sus formas de conservación y manejo en la defensa y mantenimiento de sus recursos naturales. En consecuencia, esta cosmografía se encuentra anclada en gran parte, sobre el conjunto de sus SAA que orientan su relación con la naturaleza, como resultado de la diversa y compleja relación de apropiación, uso, modificación de los espacios de selva húmeda tropical, ecosistemas que han habitado, por siglos.

En este sentido, la cosmografía de un grupo incluye, por lo tanto, su historia de poblamiento y ocupación territorial, la relación entre territorio y biodiversidad como ejes centrales de la estrategia de aprovechamiento y preservación de la naturaleza, los vínculos afectivos que mantienen con su ambiente expresados a través de sus SAA, sus regímenes de propiedad, el uso social que dan al territorio y la defensa de sus recursos naturales; aspectos que son precisamente los que marcan el hilo conductor de este trabajo en procura de entender los elementos estructurantes del espacio biofísico de los pobladores de ASOCASAN:

Poblamiento y ocupación territorial: “un espacio de libertad y afirmación política”

Para entender a cabalidad las dinámicas de poblamiento del actual departamento del Chocó, en especial del área del San Juan, es preciso conocer el proceso histórico de configuración del mismo. Información recogida de ASOCASAN, da cuenta de la llegada hacia finales de 1532 un grupo de colonizadores dirigidos por el Capitán Antonio de Mosquera y acompañados de un importante grupo de negros, quienes después de subir por los ríos Atrato y Andágueda, cruzan la serranía entre Engribadó en el Andágueda en busca del preciado metal dorado, llegan a los lugares que hoy se conocen como El Carmelo y Playa de Oro (INCORA, Resolución 02727 del 29 de diciembre de 1997) y fundan el real de minas de Monte Carmelo , el primer real de minas en el Chocó, y uno de los primeros en el país. Con la llegada de estos grupos se inicia la

construcción de los primeros asentamientos en el área del alto San Juan, extendiéndose a las márgenes de los ríos: Piña, El Anime, Muerto y Pureto.

La explotación minera estableció los contextos socioculturales, a razón de que se excavaban los valiosos depósitos de los metales dorados y plateados (oro y platino) que prevalecían en el territorio, generando un acelerado progreso de la provincia a partir de diversas rutas comerciales con diferentes poblaciones como Andágueda, El Carmelo, San Pablo y San Juan (PUMA–ASOCASAN, 2013). Estas consideraciones nos permiten entender el proceso de poblamiento de estas comunidades negras como un proceso de territorialización, dentro del cual el territorio siempre ha sido un elemento vital para sus vidas, no sólo porque responden al hecho de su apropiación sino también al de hacerlo producir en condiciones de esclavizados, en primer lugar, posteriormente en condiciones de libertad y autonomía; puesto que siempre fue visto como un ambiente de liberación, donde era posible escapar de la sumisión impuesta por la esclavitud, u oponerse a ella, recrear su cultura y establecer patrones de estructuración política y social.

Uno de estos mecanismos de resistencia cultural fue el cimarronismo, una sociedad en emergencia sometida en primer lugar a la adaptación y la creación de instituciones nuevas o modelos organizativos que permitieran la supervivencia; y, en segundo lugar, a la lucha por mantener sus viejas costumbres como cimientos de unidad espiritual y símbolo de independencia cultural (Bastide, 1967). Los palenques constituyen uno de esos modelos organizativos. Como lo señala Aquiles Escalante citado por Gracia Hincapié (2013):

> […] el palenque sintetiza la insurgencia anticolonial, a partir de la cual los palenques afrocolombianos comenzaron a instaurar escenarios tendientes a adaptarse a un espacio territorial y a partir de allí emprender la organización de una forma de vida diferente, constituir su propio autogobierno y regulación social (p. 19).

El alto San Juan, concretamente la zona de lo que hoy es el territorio colectivo de ASOCASAN en la época colonial no se instituyó como un espacio libre de esclavitud, particularmente por las circunstancias en que sus pobladores se desenvolvían, no obstante, se llevaron a cabo transcendentales insurrecciones y escapadas que persistentemente lucharon por establecer territorios libres de esclavitud, como ocurrió con la gran insurrección de 1728, liderada por Barule en compañía de un grupo de 120 cimarrones, que tras matar a un esclavista y a 14 españoles que los maltrataban, dominaron la zona, y fundaron el palenque de Tadó. El cual llegó a tener cerca de 2000 esclavizados procedentes de la zona de los ríos Novita y San Juan. Barule proclamado rey del mismo, estructuró gobierno y ejército. El 18 de febrero de 1728, se enfrentaron a los españoles siendo derrotados y posteriormente fusilados

Hoy día podemos asegurar, que esta misma fuerza o espíritu libertario, fue el que animó a los cimarrones actuales del alto San Juan a organizarse y luchar por sus derechos étnicos y la administración de sus territorios a través de la titulación colectiva, donde sin duda se funda la continuidad de su existencia, recreada en la memoria colectiva instaurada a partir del propósito de autonomía territorial perseguido por Barule. En tanto, proceso de territorialización, es decir de apego, identidad, configuración, definición, apropiación y producción de un espacio geográfico que en los debates académicos que caracterizan su historia de poblamiento estuvo marcado por el hallazgo de abundantes yacimientos de oro (–aún reconocida como zona aurífera–), en los ríos y quebradas que conforman la parte alta de la cuenca del San Juan, haciendo de la explotación minera, el principal motor de transformación social y ambiental de su entorno ambiental.

En síntesis, a través de la producción minera se dio la explotación de los primeros pobladores esclavizados de la subregión del San Juan, pero también dispuso el florecimiento de su cultura de la mano de un proceso adaptativo a unas condiciones ambientales particulares que se acompañaron y sustentaron en elementos de relacionamiento interétnico que les permitieron desarrollar una apropiación particular del territorio y asentándose de forma lineal sobre la orilla de los ríos y desde allí desplegaron una multiplicidad de conocimientos sobre los recursos naturales de la selva, la montaña, los ríos y quebradas, los cuales han sido transmitido por generaciones.

Para las comunidades de ASOCASAN, el territorio ha sido el espacio del cual históricamente y ancestralmente se han valido para asegurar satisfactoriamente sus necesidades, en tal sentido se muestra equivalente al concepto de “ambiente”, referida en este caso al área geográfica asociada a la parte alta de la

cuenca del San Juan, sus factores socioculturales, sus vínculos con los bosques de selva húmeda tropical, sus prácticas de ocupación asociadas entre lo vivo y lo no vivo. Componentes, relaciones y formas de ocupación, que marcan la apropiación del territorio desde una característica simbólico−cultural, la cual hace referencia a todas aquellas apropiaciones que hacen comunidades étnicas y demás agrupaciones sociales y comunitarias que buscan satisfacer sus necesidades sin estar ligados al crecimiento económico, sino más bien al fortalecimiento de sus costumbres y prácticas para mantenerse en el tiempo.

Desde esta perspectiva, el territorio además de su construcción simbólico−cultural, es entendido como una construcción sociohistórica marcada por las relaciones sociales, culturales, políticas y ambientales que a lo largo del tiempo lo han configurado, definido y transformado. Relaciones condicionadas por la presencia de cosmovisiones representadas en un cumulo de información de símbolos y significaciones particulares de ver y entender su entorno natural (territorialización), producto de las luchas que por más de 500 años viene librando el pueblo negro contra el proceso de esclavización y resistencia para mantener no sólo la vida misma sino además sus raíces culturales étnicas.

El logro de la administración y autonomía territorial para las comunidades étnicas del Pacífico colombiano, además de haber significado un proceso de reafirmación política frente al Estado, ha constituido un proceso de diferenciación frente a otros grupos sociales, que inicia con la apropiación y demarcación de un espacio territorial en el cual consiguen ejercer autoridad, dominio, autonomía e inclusión social; que para el caso de ASOCASAN, de acuerdo con los líderes entrevistados, empieza a dar sus frutos en el año 1987, con la conformación de la Unión Campesina del alto San Juan en la vereda el Tapón en asocio con los representantes de las veredas de Angostura, Corcovado, Guarato, Playa de Oro, Carmelo, Tabor, Mumbú y Santa Cecilia, destacándose como líder Baldovino Machado, natural de Mumbú.

Dinámica organizativa, que se alimentó de la movilización campesina emergida y consolidada en subregiones como el Atrato medio y el San Juan particularmente en términos "étnico−territoriales", condiciones que fueron esenciales dentro de las dinámicas políticas llevadas a cabo a nivel nacional por los grupos étnicos, consiguiendo la inclusión del Artículo 55 transitorio de la Constitución Política de 1991, de igual manera en la promulgación de la Ley 70 de 1993 (Ley de Comunidades Negras) en la que se reconocen de manera individual y colectica derechos a los grupos afrodescendientes, como nuevos sujetos políticos, además de la reglamentación del Capítulo III de esta misma ley, a través del Decreto 1745 de octubre de 1995, a través del cual se acoge el mecanismo de titulación colectiva para ser reconocidos como propietarios de los territorios de comunidades negras. Instrumentos que dieron una nueva dinámica al proceso organizativo de estas comunidades, más aún cuando organizaciones como ASOCASAN participaron activamente en su discusión. José Aristarco Mosquera, quien fue el primer representante legal que tuvo la organización ASOCASAN desde su conformación (28 de febrero de 1999), hace exactamente tres décadas, con referencia a la consolidación del proceso organizativo de ASOCASAN, narra lo siguiente:

> En 1996, en la realización de una asamblea de delegatarios de las distintas asociaciones sociales y populares del Chocó, celebrada en el municipio de Riosucio, ante la necesidad de asignarle una sigla a la organización que la identificara de acuerdo a la zona de funcionamiento, sus delegados (Fabio Teolindo Perea y yo) le denominamos ASOCASAN que significa Asociación Campesina del Alto San Juan, posteriormente esta sigla fue ratificada en una asamblea de la organización. Desde ese momento, todos los miembros de la asociación nos identificamos y nos empoderamos de la sigla de tal manera que por todos lados se empezaba a escuchar la sigla ASOCASAN, […] en ese mismo año, y como un resultado directo de la expedición de la Ley 70 de 1993, para nuestras comunidades del alto San Juan fue la necesidad iniciar el proceso de socialización de la propuesta de titulación colectiva de las tierras de las comunidades afro del alto San Juan, territorio que hasta ese momento abarcaba el espacio comprendido desde el corregimiento del Tapón hasta el corregimiento de Guarato, no obstante la necesidad y el enfoque metodológico de la propuesta, se involucran todas las comunidades afros del territorio del municipio de Tadó (Chocó) como zona del alto San Juan, al igual que las comunidades afro de la localidad municipal de Pueblo Rico (Risaralda). Proceso de socialización que derivó en la necesidad de constituir consejos comunitarios locales en estas

> comunidades, situación que fue liderada por ASOCASAN en todas las comunidades, pese a que se contaba con recursos externos, sólo con recursos internos provenientes de las contribuciones de algunos habitantes y el de otros líderes y activistas que como yo trabajábamos de manera incansable de día y de noche en este propósito. En total logramos conformar 17 consejos comunitarios locales. Sin embargo, ante la dificultad no solo para cada consejo sino para el mismo gobierno para atender la solicitud de titulación colectiva de cada una de las comunidades que conformaron estos 17 consejos comunitarios, se determinó mediante asamblea general aceptar la constitución del Consejo Mayor de ASOCASAN dejándose de lado el carácter de asociación campesina. Desde esta perspectiva, se optó por presentar una sola propuesta de titulación colectiva para todo el territorio de unas 112.000 hectáreas que conforman el área rural de Tadó y del corregimiento de Santa Cecilia (Risaralda) (José Aristarco Mosquera, entrevista, 17 de agosto de 2019).

En síntesis, lo que comenzó en la década de los 80 como un proceso de reivindicación presentada bajo la categoría de campesinos, y en el que no se incluían las nociones “étnicas” sino que se buscaban mejores condiciones de bienestar, derivó en que 17 comunidades asentadas en el alto San Juan, pertenecientes a ASOCASAN, tomara la decisión de constituirse en Consejo Comunitario a fin de acceder a la titularidad colectiva del territorio que habían venido ocupando ancestralmente y para ejercer la administración autónoma del mismo, en consonancia con el reconocimiento que la norma (Constitución Política de Colombia de 1991, Ley 70 de 1993, Decreto 1745 de 1995) hace a las Comunidades Negras.

En la actualidad, ASOCASAN constituye una organización étnico–territorial amparada bajo las normas del derecho privado, sin ánimo de lucro, que está conformada por 21 consejos comunitarios locales y 4.637 personas agrupadas en 1.464 familias. Cuyos principios y acciones se orientan hacia la administración, manejo y protección del territorio, a fin de garantizar el bienestar de sus pobladores, sobre la base de unas prácticas tradicionales que responden a su forma natural de ver y entender el mundo (cosmovisión), al afianzamiento de su etnicidad ejercida de manera autónoma, solidaria, armónica y responsable tanto en su relación con la naturaleza como en su vida social (PUMA– ASOCASAN, 2013).

Estas comunidades se apropiaron del territorio, construyeron significados relativos al uso colectivo de la tierra y a las formas tradicionales de producción. Estas formas incluyen la caza, la pesca, la minería, la extracción de madera y otros recursos del bosque, recolección, cultivo, cría de especies menores, de acuerdo con el medio en que viven, constituyendo lo que Arocha (1999) denomina adaptaciones polifónicas. Siguiendo este autor, estas comunidades construyeron formas pacíficas y dialógicas de resolución de conflictos, formas colectivas de trabajo –minga (trabajo colectivo solidario) y mano cambiada (intercambio de días de trabajo)–, estableciendo una convivencia interétnica con los pueblos indígenas. Desarrollaron jerarquías propias y rituales particulares relacionados con la muerte, así como extensas redes familiares. Poseen complejos universos simbólicos y sistemas de representación que alimentan a sus organizaciones políticas.

Dinámica de asentamiento y uso del espacio en el territorio ancestral de ASOCASAN

Una de las particularidades culturales de las comunidades afrocolombianas del Pacífico a la cual no escapan los pobladores de ASOCASAN, es el hecho de que se caracterizan por una historia común, de ascendencia africana y ocupación ancestral del territorio, que se remonta al siglo XVII, con la llegada de barcos llenos de esclavos traídos desde África, a las agrestes selvas del Pacífico a hurgar el río San Juan y sus peñas en busca del dorado metal, selvas que los recibieron como esclavos, donde luego se escaparon y se refugiaron sus cimarrones; río adentro fueron poblando la exótica y enigmática región del San Juan (Chocó). Fugados, libres, aislados en sus selvas se apropian de ella, la cual convierten en su territorio, su hogar y su vida. Forjan una cultura de selva y río, mezclándose con saberes indígenas, aprendieron a nutrirse de ellos, de la selva aprendieron a aprovechar su fauna e incontables frutas y pepas silvestres, a sembrar en sus agrestes y difíciles tierras, hicieron de la madera un material por excelencia del cual elaboran sus casas y canoas, de los ríos aprendieron a aprovechar su gran oferta pesquera, su utilización como medio de transporte, recreación y seleccionar los mejores sitios para construir sus viviendas.

Esta cultura de selva y río en tanto forma de usar y apropiarse de la naturaleza, orienta una primordial manera para los pobladores de ASOCASAN de representar o dar significado a su "Territorio de Vida", a partir de la cual han desplegado una eficiente estrategia de poblamiento que, en su matriz original, como gran parte de los pueblos del Pacífico estuvo marcada por norma habitual sobre la idea de establecerse a lo extenso de las márgenes de los ríos y quebradas, sobre los cuales se ubican las primeras residencias que más tarde dieron espacio al levantamiento de caseríos, veredas o corregimientos.

Que posteriormente, siguiendo una orientación vertical y horizontal se fue acompañando del establecimiento de espacios de cultivo (parcelas) y minas, en las cuales se llevan a cabo gran parte de las labores de producción, este modelo de poblamiento ribereño, responde a una lógica productiva en la que el aprovechamiento de los recursos de los ríos y quebradas complementan las tareas agrarias y domésticas, además de la explotación de los espacios de playas y diques aluviales con la minería artesanal, con la pesca y su uso como medio de transporte y comunicación, puesto que permite a los pobladores de ASOCASAN ir y volver en un mismo día de sus minas o parcelas. Esta lógica de poblamiento en su conjunto constituye una geografía del territorio (Antón, 2002; Restrepo, 1996), que se encuentra organizada siguiendo los ejes arriba–abajo en relación a los ríos y quebradas, y adentro–afuera en correspondencia con la selva o el monte. La Figura 2, hace referencia a estas dos dimensiones: arriba–abajo y adentro–afuera, además de visualizarse los recursos existentes.

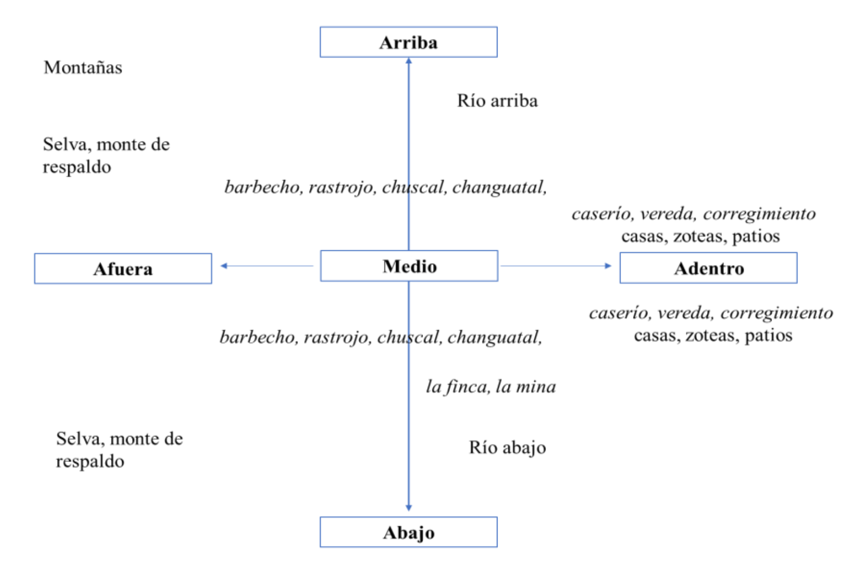


Figura 2. Geometría del Territorio Afro de ASOCASAN
Fuente: elaboración propia con base en Antón (2002) y Restrepo (1996) e información recabada en trabajo de campo

De la figura anterior, se puede establecer que las comunidades de ASOCASAN perciben el territorio en tres dimensiones: la orilla del río, los valles inundables, que son de uso individual o familiar, y los bosques que son de uso colectivo. En la orilla de los ríos están los cultivos más permanentes, como el plátano y banano; en los valles inundables se encuentran la flora y la fauna que utilizan para la medicina tradicional y los cultivos rotatorios como el arroz y el maíz; y en los bosques se práctica la cacería y la extracción de especies forestales maderables y no maderables.

La vida social, cultural y económica se encuentra estructurada alrededor del río como eje central o

articulador (Restrepo, 1996; Arocha, 1999; Oslender, 2008). Constituye un medio de transporte no sólo de personas y de productos dentro y fuera de sus parcelas, en el que de manera eventual pescan, se bañan, lavan su ropa y sus utensilios domésticos, así como un espacio de ocio o recreación; y en el que los barequeros y barequeras buscan los granos de oro que apoyan su subsistencia. La distribución espacial de los pueblos y sus casas se organizan alrededor del río. En el frente, detrás y algunas veces al costado de las casas de ubican las "azoteas" que son cultivos elevados donde las mujeres plantan, en "tierra de hormiga", plantas condimentarías, aromáticas y medicinales. En la parte trasera de las casas, denominada patio o huerto habitacional, se siembran árboles frutales, palmas como chontaduro e incluso plátano o banano. Espacio que también es utilizado para el sostenimiento de animales domésticos (gallinas, cerdos y patos).

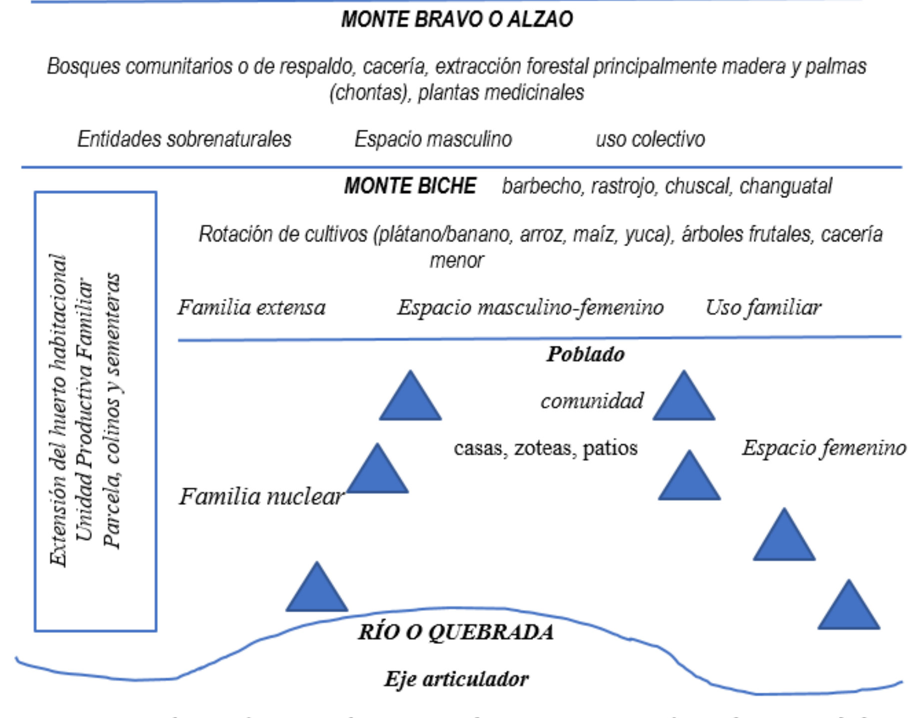
Detrás de los patios o huerto habitacional se encuentra el denominado "monte biche" o "monte manso" donde se lleva a cabo la siembra de manera rotatoria arroz, maíz y caña. La denominación de biche y manso denota un lugar domesticado de uso familiar, de ahí que estos espacios sean considerados una extensión del huerto habitacional, donde se ubican las fincas, barbechos y sementeras. Mucho más adentro de ese espacio de monte biche o monte manso, se ubica el "monte alzao" o "monte bravo", espacio de uso colectivo, considerado peligroso, agresivo, explotado sólo por aquellos hombres que lo dominan. Son áreas de bosque donde se lleva a cabo la extracción de madera, la obtención de proteína a través de la caza de animales silvestres, y se pueden encontrar también, algunas plantas medicinales utilizadas por los médicos tradicionales para sus tratamientos medicinales y la preparación de balsámicas. Es espacio habitado, también por entidades sobrenaturales fuente de mitos y leyendas (Restrepo, 1996).

En síntesis, siguiendo la geografía territorial propuesta por (Restrepo, 1996) a través de la cual diferentes lugares del territorio son reconocidos y ordenados siguiendo una orientación horizontal (adentro/afuera); la cual se expresa a partir de los ríos o quebradas hasta los montes o selvas desde los cuales son trazados ejes horizontales imaginarios, en los cuales los ríos y quebradas representan lo más afuera, y las selvas o los montes, lo más adentro. Sin embargo, en las últimas cuatro décadas con construcción de la carretera Panamericana, las comunidades del alto San Juan han construido sus viviendas sobre las márgenes de este carreteable, configurándose un paralelo entre la carretera y el río, donde la ambos representan lo más afuera. Sin embargo, la manera como estas comunidades han asimilado este eje vial ha sido contraria a la lógica que ha configurado la representación simbólica, territorial y espacial dada al río, puesto que muchas de las casas de los pobladores de las comunidades de ASOCASAN, hoy día ya no están frente al río, sino más bien de espaldas al este. Así lo manifiesta José Aristarco Mosquera:

> No es justo que anteriormente no teníamos carretera, no había motor fuera de borda, nos movíamos por el río a punta de palanca con su balsa, no había energía y acá no teníamos problemas de comida, hoy cualquier cierre de la vía sea por protesta social, por el conflicto armado o por factores climáticos, dos o tres días y estamos sufriendo, llorando porque nos vamos a morir de hambre, entonces cuando no había esa carretera y no había esas condiciones ¿Por qué no nos moríamos de hambre?, porque nosotros nos acomodábamos a la naturaleza, pero cuando vino la carretera fuimos pensando que lo que nos traía era lo mejor, cambió nuestra visión de desarrollo y nuestra visión ambiental […] por ejemplo yo que nací y fui criado en Angostura, y cuando no había carretera no existía tanta contaminación del río San Juan, porque el frente de las casas era hacia el río, con la carretera le volteamos la cola, y usted sabe que pa'trás votamos todo lo malo, nosotros anteriormente nunca le votamos la basura al río, porque sabíamos que la estábamos echando pal frente de la casa, y para nosotros ese será el espejo, hoy no nos importan para nada, todo el mundo arroja la basura al río, como el frente pa' la carretera. Vamos por el río San Juan y observamos que todas las playas están contaminadas (José Aristarco Mosquera, entrevista 17 de agosto de 2019)

Desde esta lógica representacional del territorio, cuando una persona se moviliza de su casa, de la orilla de un río o quebrada, o de la carretera hacia el monte, se expresa que se está adentrando. En contraste, inmediatamente después de terminar su jornada laboral en algún espacio de monte o selva y vuelve a su residencia, se enuncia que se dirige hacia afuera. La Figura 3, muestra la representación dimensional que las comunidades afrocolombianas de ASOCASAN hacen del territorio. En la cual se hace referencia a las

demarcaciones naturales del conjunto de elementos biofísicos que configuran los entramados culturales y simbólicos que configuran el territorio, y se configuran de forma regular. En el caso de la subregión del alto San Juan, destacamos la importancia del río, su relación con el monte biche y el monte alzao, así como las actividades productivas, culturales y simbólicas que en ellos se realizan, las cuales se encuentran ancladas sobre sus SAA que configuran sus forma particular de territorialidad, sobre la cual se han nutrido y se continúan nutriendo los procesos identitarios que se configuran en ASOCASAN en tanto organización comunitaria étnico–territorial con asiento en el alto San Juan.



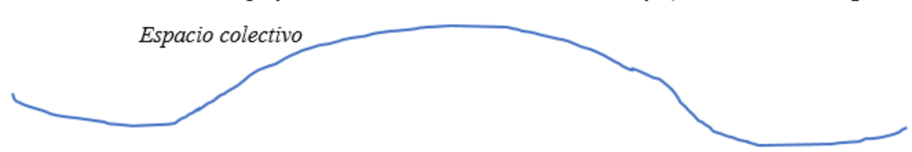


Figura 3. Dimensiones del territorio de las comunidades afrocolombianas de ASOCASAN
Fuente: elaboración propia con base en Gracia-Hincapié (2013, p.35)
e información recabada en el trabajo de campo

La categoría tierra de uso común propuesta por Almeida (2009, p.25) resulta ser un instrumento particularmente adecuado para comprender la relación de las comunidades afrocolombianas que pueblan ASOCASAN con su territorio colectivo. Con esta categoría, Almeida pretende dar cuenta de las situaciones en las que el control de los recursos naturales no es ejercido libre e individualmente por un determinado grupo o por uno de sus miembros, sino a través de normas específicas que combinan uso comunitario de bienes y servicios naturales y administración de los mismos, de manera autónoma, a través de formas simples de cooperación, basadas en la responsabilidad individual, familiar y colectiva, además de la reciprocidad en el trabajo expresada en acciones como la minga o la mano cambiada.

Estas prácticas de ayuda mutua que inciden en los recursos naturales renovables revelan un conocimiento profundo y particular de los ecosistemas de referencia (Figura 3). La actualización de estas normas ocurre, entonces, en los territorios propios, cuyas delimitaciones son socialmente reconocidas, incluso por los que viven en el entorno. En referencia a las demarcaciones naturales del conjunto de elementos biofísicos que configuran los entramados culturales y simbólicos que configuran el territorio, y se configuran de forma regular. En el caso de la subregión del alto San Juan, destacamos la importancia del río, su relación con el monte biche y el monte alzao, así como las actividades productivas, culturales y simbólicas que en ellos se realizan, las cuales se encuentran ancladas sobre sus saberes ancestrales ambientales que configuran sus forma particular de territorialidad, sobre la cual se han nutrido y se continúan nutriendo los procesos identitarios que se configuran en ASOCASAN en tanto organización comunitaria étnico–territorial con asiento en el alto San Juan.

Educación y cultura desde una pedagogía ambiental ancestral

Al volver nuestra mirada siguiendo una perspectiva intercultural, sobre un espacio de dominación, resulta sencillo imaginar, entonces, que dentro de un contexto de incertidumbre donde la supervivencia y el futuro eran inciertos, las estrategias y habilidades de subsistencia –en especial, las prácticas productivas y los saberes ancestrales ambientales– que tanto indígenas como africanos debieron desarrollar. Seguramente, la cotidianidad del Pacífico colonial, propició una serie de intercambios culturales, producto de la reciprocidad y las negociaciones cotidianas entre las costumbres indígenas y la tradición y espiritualidad africana, que derivaron en una cosmovisión negro–africana e indígena.

Este contexto de retenciones e intercambios, debió acompañarse de un proceso pedagógico en donde los conocimientos, tanto de los indígenas como de los africanos se juntaron dotándose de coherencia respecto a unas epistemologías que agrupan ancestros, palabra, flora y fauna, que al día de hoy constituyen formas muy refinadas de transferencia de conocimiento.

En los diferentes diálogos con los pobladores de ASOCASAN se resalta el hecho que en su diario vivir el proceso educativo que ocurre de manera informal –si bien transcurre de forma reflexiva y preparada– es asumido como una práctica natural, espontánea, existencial, vivencial, dinámica, autentica y real, que durante siglos ha sido desarrollado dentro de sus familias y en sus comunidades a partir de la tradición oral, que responde a una pedagogía de la oralidad, desde la cual los saberes, conocimientos y prácticas son transmitidos permanentemente de boca a oído y en el propio contexto territorial, incluyendo todos los demás sentidos:

> El pescador enseña a sus hijos a tejer redes, echar la atarraya, usar el anzuelo y poner la Katanga; el minero enseña a sus hijos e hijas el arte de "miniar" con el cual pueden arrancarle a la tierra granos de oro, las mujeres enseñan a sus hijas a sembrar plantas de aliño, aromáticas, medicinales y alimenticias en la azotea, y enseña a preparar alimentos. Los médicos tradicionales adoptan hombres y mujeres jóvenes en sus casas para enseñarles el arte de curar con plantas, bejucos y lianas, y preparar botellas balsámicas. Entre la caza del guatín o la guagua, entre la siembra de arroz o la recolección de frutos silvestres, entre la pesca del sábalo o el mazamorreo en el río, entre la cocina o el arreglo de la azotea, se narran historias, mitos y leyendas en las que son transmitidos códigos de comportamiento que orientan el diario vivir de nuestras comunidades (Entrevista etnoeducador ASOCASAN, agostos de 2019).

Utopía y Praxis Latinoamericana; ISSN 1316-5216; ISSN-e 2477-9555
Año 26 n.º 93, 2021, pp. 170-188

Para estas comunidades la pedagogía de la oralidad constituye una práctica educativa y didáctica no formal que ha estado presente durante siglos, representando una importante fuente de conocimientos y sabiduría, que se encuentran expresados en los saberes ancestrales ambientales que hacen parte de la vida tradicional de las comunidades de ASOCASAN, integran el conocimiento más importante sobre su biodiversidad. En tal sentido, constituyen una educación ambiental propia de la cultura afro de ASOCASAN fundamentada en una "pedagogía ancestral ambiental" basada en el "enseñar–aprender a ser y enseñar-aprender haciendo"; esta pedagogía ha hecho que en las prácticas de vida cotidianas se enseñen y aprendan los conocimientos y saberes ancestrales ambientales para relacionarse con la naturaleza, se aprenden y enseñan las prácticas tradicionales en lo agrícola, forestal, pesquero, minero, medicinal y gastronómico.

CONCLUSIONES

Los factores que caracterizan a los pobladores de ASOCASAN como comunidad afrodescendiente y sus condiciones geográficas, en las que se evidencian manifestaciones materiales e inmateriales con diversos propósitos. La utilización de estrategias basadas en manejo creativos de montañas, selvas, ríos y quebradas, –en las cuales se combina caza, pesca, prácticas de recolección, extracción y agricultura–, lo cual implica un uso diferenciado de los elementos de la naturaleza, tanto en el tiempo como en el espacio, procurando garantizar al máximo el número de elementos que se obtienen del ambiente natural, y con los cuales han dado respuestas a sus problemas de aprovisionamiento alimentario, habitación y transporte.

En otras palabras, han aprovechado bienes y servicios ofertados por la naturaleza a través de una serie de prácticas y lógicas ancestrales que denotan un importante conocimiento ecológico local, lo que ha permitido ciertos niveles de conservación ecológica y cultural de su territorio colectivo.

A lo largo de nuestro estudio, hemos considerado a los saberes ancestrales ambientales, como sustento de los sistemas productivos tradicionales, puesto que reúnen varias condiciones favorables que imprimen una dinámica de funcionamiento con tendencia a la sostenibilidad, no obstante, a que su articulación a la economía de mercado global haya perfilado una situación de desequilibrio comprometiendo dicha sostenibilidad. No obstante, su concepción holística, integradora e interrelacional, tiene su expresión en el correspondiente sistema de manifestaciones culturales de los afrodescendientes de ASOCASAN. Este marco cultural es bien importante al momento de delimitar caracteres esenciales de su territorialidad, expresada en sus dinámicas de asentamiento y sus prácticas de apropiación y usos concretos del territorio; actualmente catalizadora de un modelo de (re)afirmación y (re)existencia de una etnicidad cuyo basamento político está situado en la ancestralidad y en la autonomía territorial, en tanto, se encuentra entrelazado a elementos vitales para su pervivencia, tales como los recursos faunísticos y florísticos para su subsistencia alimentaria, medicinal y habitacional, además de vinculados a su pasado afrodiaspórico.

Las particularidades sociohistóricas, ambientales y culturales en se enmarcan los pobladores de ASOCASAN en su cotidianidad han condicionado el desarrollo de unas estrategias de supervivencia asumidas sobre la base de conductas, comportamientos y relaciones simbólicas propias de una etnicidad, que de manera natural se encuentra marcada por las relaciones entre la naturaleza, la sociedad y el espíritu (ser), configurándose de este modo una perspectiva étnica propia manifestada como sentipensamiento y esencia de vida, de la cual emerge la categoría de afro-epistemología ambiental, desde la que se explica el qué y el cómo conocen sobre la naturaleza, la sociedad y lo espiritual, tres nociones fundamentales de su vinculación con la naturaleza (Territorio de Vida), pensamiento holístico y equilibrio (armonía), las cuales conforman la base organizacional de su pensamiento afrodiaspórico, el cual tiene como propósito garantizar la pervivencia y conservación del "Territorio de vida", y por consiguiente son la evidencia de posibilidades de una afro-pedagogía favorecedora de las relaciones comunidad-naturaleza.

BIBLIOGRAFÍA

ANTÓN SÁNCHEZ, J. (2015). El conocimiento ancestral desde una perspectiva afrodescendiente. En: Álvarez, F.; Chaverro, P., & Oller, M. (Ed.), Amawta. Seminarios de investigación. Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales. Recuperado a partir de https://www.researchgate.net/publication/280531118_Amawta_Seminarios_de_investigacion.

ANTÓN SÁNCHEZ, J. (2002). Dinámicas sociales del Pacífico. Informe. Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico. Quibdó.

AROCHA, J. (1999). Ombligados de Anaense. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales –CES.

AROCHA, J. (1993). Los negros, expertos en bricolaje, [en línea], disponible en: http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/cpacifi2/46.htm, recuperado: 14 de junio de 2018.

ASOCASAN, C. C. (2015). El Plan de uso, manejo y aprovechamiento de los bienes y servicios ambientales (PUMA) del Consejo Comunitario Mayor del Alto San Juan (ASOCASAN), Aprobado mayo de 2013 y ajustado en abril de 2015.

ASOCASAN, C. C. (2013). Plan de etnodesarrollo – ASOCASAN “Avanzando con autonomía e identidad colectiva 2013 – 2019”. Tadó.

ASOCASAN, C. C. (2009). Reglamento interno de administración, uso y manejo del territorio colectivo de la Comunidad Negra del Alto San Juan. Aprobado en la asamblea del Consejo Comunitario llevada a cabo en el Consejo Local de Manungará (Tadó), el 3 de diciembre de 2009.

BASTIDE, R. (1967). Las Américas negras: las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo, Madrid, Alianza Editorial.

BELTRÁN, R. A. (2013). De generación en generación: el uso convertido en tradición. Historias de vida para la caracterización del uso de la biodiversidad en el Consejo Comunitario Mayor del Alto San Juan (ASOCASAN). Observatorio de Territorios Étnicos. (Tesis de pregrado). Recuperado de https://problemasrurales.files.wordpress.com/2008/12/adriana-beltra-documentofinalhv.pdf

BERKES, F., COLDING, J., & FOLKE, C. (2000). Rediscovery of traditional ecological knowledge as adaptive management. Ecological Applications 10, 1251-1262. http://dx.doi.org/10.1890/1051-0761.

COCA–MONSALVE, M. (2016). Estrategias de Adaptación a riesgos de inundaciones en el Pacífico colombiano: El caso de Palestina, Chocó. (Tesis de Maestría). Recuperado de https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/21165.

CONGRESO DE COLOMBIA. Ley 70 del 27 de agosto de 1993, “Por la cual se desarrolla el artículo 55 transitorio de la Constitución”. DO: 410013.

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE COLOMBIA DE 1991. Corte Constitucional. Consejo Superior de la Judicatura Sala Administrativa.

ESCOBAR, A. (2010). Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes. Duke University Press: Editores Envión. (Traducción: Eduardo Restrepo).

FLICK, U. (2009). Qualidade na pesquisa qualitativa. Sao Pablo: Artmed

FLORES, M. (2006). La identidad cultural del territorio como base de una estrategia de desarrollo sostenible. Desarrollo rural con identidad cultural: conceptos y reflexiones teóricas. Opera, 7, pp. 35-53.
GRACIA HINCAPIÉ, L. G. (2013). Territorios étnicos afrocolombianos: procesos y dinámicas organizativas en Chocó. Disponible en https://www.academia.edu/13215704/TERRITORIOS_%C3%89TNICOS_AFROCOLOMBIANOS_PROCESOS_Y_DIN%C3%81MICAS_ORGANIZATIVAS_EN_CHOC%C3%93 Consultado el 8 de marzo de 2019.

HABER, A. (2011). Nometodología payanesa: notas de metodología indisciplinada. Revista de Antropología, 23, 9-49.

HAESBAERT, R. (2013). Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. Cultura y representaciones sociales, 8(15), pp. 9-42.

HERRERA, J., & RAMOS, P. (2012). Cartografías, prácticas y usos del territorio colectivo de Asocasan (p. 89). Textos: Adriana Beltrán. Bogotá: Observatorio de Territorios Étnicos, Facultad de Estudios Ambientales y Rurales, Pontificia Universidad Javeriana.

OSLENDER, U. (2008). Comunidades negras y espacio en el Pacífico colombiano. Hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia -ICANH-.

PERALTA, J. (2012). De lo doméstico/manso a lo lejano/arisco. Un recorrido por la cartografía simbólica del territorio negro de Chocó. Antípoda, (14), pp. 113-137.

PORTO-GONÇALVES, C. W. (2013). Territorialidades y lucha por el territorio en América Latina: Geografía de los movimientos sociales en América Latina. Unión Geográfica Internacional-Perú.

PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA DE COLOMBIA. Decreto 1745 del 12 de octubre de 1995. "Por el cual se reglamenta el Capítulo III de la Ley 70 de 1993, se adopta el procedimiento para el reconocimiento del derecho a la propiedad colectiva de las 'Tierras de las Comunidades Negras' y se dictan otras disposiciones. DO: 42.049; DO: 39.720.

QUIJANO, O. (2016). La conversación o el "interaccionalismo conversacional" pistas para comprender el lado oprimido del[os] mundo[s]. Calle 14, 11(20) pp. 34-53. Doi: https://doi.org/10.14483/udistrital.jour.c14.2016.3.a03.

RESTREPO, E. (1996). Economía y simbolismo del Pacífico negro. [trabajo de grado], Medellín, Universidad de Antioquia, Departamento de Antropología.

SÁNCHEZ, E. (1998). Los sistemas productivos tradicionales. Una opción propia de desarrollo sostenible. Informe final de síntesis, Volumen IV. Bogotá: Proyecto Biopacífico.

SANTOS, M. (2000). Las técnicas, el tiempo y el espacio geográfico. En: Santos Milton. La Naturaleza del Espacio, Técnica y tiempo. Razón y emoción. Ariel Geografía. Barcelona.

BIODATA

Carlos RENTERIA-JIMÉNEZ: Colombiano. Investigador Asociado del Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico, Quibdó, Chocó (Colombia). Obtuvo su licenciatura en Biología y Química en 1997 de la Universidad Tecnológica del Chocó, Quibdó, Chocó (Colombia). Además, obtuvo la maestría en Docencia de la Química (2006) de la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá (Colombia), y en la actualidad en candidato a Doctor en Ciencias de la Educación de la Universidad de San Buenaventura, Medellín (Colombia). Publicaciones Recientes: Van Andel., T, Mitchell, S., Volpato, G., Vandebroek, I., Swier, J., Ruysschaert, S., Renteria-Jiménez, C. A., & Raes, N. (2012). In search of the perfec aphrodisiac: Paralell use of bitter tonics in West Africa and the Caribbean. En: Journal of Ethnopharmacology 143(3) pp.840-850, DOI: 10.1016/j.jep.2012.08.008

Claudia VÉLEZ DE LA CALLE: Colombiana. Licenciada en Preescolar de la Universidad de San Buenaventura, Colombia. Magister en Desarrollo Educativo y Social de la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia. Doctorado en Educación de la Universidad Nacional de Educación a Distancia-UNED, España. Posdoctorado en Educación de la Universidad Santo Tomás de Aquino, Bogotá, Colombia. Profesora del Doctorado en Ciencias de la Educación de la Universidad de San Buenaventura, Medellín, Colombia. En la actualidad, directora del Doctorado en Ciencias de la Educación de la Universidad de San Buenaventura, Santiago de Cali, Colombia. Publicaciones recientes: Vélez, C. (2018). Conocimientos y usos de lo proporcional en las huertas escolares. Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades Sociotam, 28(2), p.9 – 23; Vélez, C. (2018). Relaciones de género, saber, poder entre docentes universitarios: dificultades y desencuentros. Revista de Ciencias Sociales, 40(1), p. 99-109.



ARTÍCULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 26, n.º 93 (abril-junio), 2021, pp. 189-206
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

El sentido ético-político de la "violencia fundante" en el pensamiento de Ricardo Salas Astraín

The ethical-political sense of the "founding violence" in the thought of Ricardo Salas Astraín

Cristián VALDÉS NORAMBUENA
entevaldes@yahoo.com
Universidad Católica de Temuco, Chile

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.4629548

RESUMEN

En este artículo se estudió el sentido ético-político de la noción violencia fundante desarrollada por el filósofo chileno Ricardo Salas Astraín. A través de un análisis analítico, sintético y crítico, esta noción se muestra en su carácter hipotético, como un punto de articulación de su trabajo y como una clave de lectura para interpretar la historia de violencia que caracteriza a nuestras sociedades latinoamericanas, en clave de una política del reconocimiento intercultural con perspectiva liberadora. A partir de ello se realizan algunas propuestas de proyección y problematización en vista de su profundización y continuación.

Palabras clave: violencia fundante – reconocimiento – interculturalidad – historia latinoamericana.

ABSTRACT

This article will study the ethical-political sense of the founding violence developed by the Chilean philosopher Ricardo Salas. Through an analytical, synthetic and critical analysis, this notion will be shown in its hypothetical nature, as a point of articulation of his work, and as a reading key to interpret the history of violence that characterizes our Latin American societies, in key of a politics of intercultural recognition with a liberating perspective. From this, some projection and problematization proposals are made in view of its deepening and continuation.

Keywords: founding violence –recognition – interculturality - Latin American history.

Recibido: 10-11-2020 ● **Aceptado:** 22-01-2021

I. INTRODUCCION

Esta lectura al concepto de *violencia fundante* en el pensamiento de Ricardo Salas Astraín responde a una doble inquietud filosófica. Por una parte la exégesis de una propuesta articuladora y significativa para ampliar el debate latinoamericano en torno a la *ética intercultural*, y por otra parte la posibilidad de explicitar un elemento determinante en el diseño de herramientas reflexivas de *intervención ético-política*. En ambos casos la intensión general en la cual se instalan estás páginas, responde al interés por relevar elementos sobre los cuales se estructuran dichas cuestiones.

Por ello nuestra lectura busca llamar la atención sobre aquellos elementos de fondo sobre los cuales este filósofo chileno ha ido levantando su propuesta de una ética intercultural, complejizando y ampliando la problemática de la ética del discurso más allá de la tensión entre el enunciado universal y la contextualidad. Si bien Salas Astraín se mueve más bien en un punto medio, en donde va asimilando los aportes de esta tradición continental y los aportes de la Ética de la Liberación latinoamericana, consideramos que su desafío fundamental radica en levantar una propuesta ético-política que responda a las problemáticas particulares de nuestras sociedades latinoamericanas, con base en una crítica al universalismo y formalismo de ciertas corrientes éticas, pero al mismo tiempo evitando un contextualismo reactivo que disuelva toda posibilidad de una discusión y justificación racional a partir de principios.

Nuestra hipótesis es que esta tensión que atraviesa su pensamiento, y que orienta las propuestas de intervención intelectual, responden a un determinado concepto histórico como un cierto tipo de diagnóstico de una problematicidad general latinoamericana. Vale decir que su desafío de navegar entre una ética universal con posibilidades críticas de aplicación, y la intervención intelectual con base en enunciados prácticos ajustados a problemáticas específicas, responden a un diagnóstico y una proyección histórica que orienta fundamentalmente dicha formulación de una ética intercultural. En términos simples se trata de indagar en aquellos elementos y reflexiones menos visibles que permiten una comprensión más profunda de una estructuración filosófica determinada. En este sentido nos parece que su concepto de *violencia fundante* permite este ejercicio porque abre un flanco más amplio y profundo de reflexión, que nos sitúa en una perspectiva que adelanta una determinada concepción de la problematicidad ético-política latinoamericana, a partir de una propuesta fenomenológico-hermenéutica. Por ello este artículo se abocará a esta cuestión específica y dentro del cuadro reflexivo del autor.

En términos bibliográficos es relevante señalar que el derrotero de este concepto es muy particular. Originalmente corresponde a algunas "notas" para un curso desarrollado el 2006 en la Universidad Nacional de Tres de Febrero, Argentina, respondiendo a una invitación de la Dra. Dina Picotti[1]. En una primera versión ya como texto fue presentado en el Corredor de las Ideas desarrollado en Paraguay en julio de 2008 bajo el título *Tópicos y temporalidades acerca del encuentro y del desencuentro en la filosofía intercultural*. Este texto que permaneció inédito por varios años fue traducido al portugués por J. Pizzi —cinco años después— e incluido en el trabajo colectivo Diálogo crítico-educativo: mundo da vida, interculturalidade e educação[2], bajo el título *Para pensar tópicos e temporalidades do encontro-desencontro na filosofía intercultural* (2013a). Casi al mismo tiempo Salas retoma esta reflexión y la elabora de manera significativamente distinta como bajo el nombre *Violencia fundante, memorias de la dictadura y políticas del reconocimiento* (2013b) aparecido en revista La Cañada el mismo año. Posteriormente este texto fue traducido al francés y aparecido al año siguiente bajo el título *Violence fondatrice, memoires de la dictature et politiques de la reconnaissance* (2014)

---

[1] Dato otorgado por el mismo R. Salas Astraín.

[2] Esta serie de publicaciones recogen los seminarios que se realizan en la Universidade Federal de Pelotas, Brasil, desde el año 2008, recogiendo los textos de las diferentes ponencias realizadas. Empero este texto de R. Salas, junto con otros, corresponde a la inclusión de textos originados en otras circunstancias, por tanto no corresponde a un texto leído por Salas para el *V Seminiario* que se recoge en esta publicación. La explicación en el Prólogo es la siguiente: "al Além do mais, este livro apresenta uma peculiaridade. Além de textos de expoentes, foram incluídos outros, cuja finalidade é ampliar ainda mais o debate. Por isso, este livro reúne artigos de pesquisadores que, de uma forma ou de outra, têm relação com a temática do Seminário".

en Appareil, pero con el agregado de algunas líneas pensadas para lectores francófonos que hicieran más "digerible" una discusión latinoamericana.

En razón de ello en un primer momento nos abocaremos analíticamente a esta seguidilla de textos en su versión portuguesa y su versión francesa, luego en un ejercicio de síntesis testearemos una interpretación más orgánica incluyendo otros trabajos, para concluir con algunas proyecciones y críticas.

II. APROXIMACIÓN ANALÍTICA

a) Para pensar tópicos e temporalidades do encontro-desencontro na filosofía intercultural

En los tres textos publicados, Salas Astraín se encarga de explicitar que esta reflexión se enmarca dentro de un proyecto de investigación titulado *Teorías contemporáneas del reconocimiento. Una lectura crítica de A. Honneth, Ch. Taylor y P. Ricoeur*, desarrollado entre los años 2012-2015, sin embargo la evolución del concepto indica que aparece dentro de otro cuadro de trabajo, justo después de su investigación sobre el Mundo de la vida (2005-2007)[3]. Por ello no es una reflexión derivada de una lectura inmediata de estos autores, sino más bien el posicionamiento de una reflexión fenomenológico-hermenéutica en torno a la *Lebenswelt* encuadrada en las teorías contemporáneas del reconocimiento. Esto habla del proceso interno de su reflexión y los acentos dentro de los cuales van apareciendo ciertas categorías, en este caso a partir de un estudio sobre una de las más importantes discusiones de la primera mitad del siglo XX, que deja en claro la importancia decisiva de un pensamiento ajustado a la particularidad de los Mundos de Vida, pero sobre todo dándole un piso filosófico a lo patente de las particularidades y especificidades problemáticas de América latina. Por ello la *violencia fundante* viene a ser un cruce entre la hermenéutica-fenomenológica y la reflexión ético-política, como el punto de llegada de un primer momento reflexivo que instala una problematicidad fundamental y que decanta posteriormente en perspectivas de abordaje crítico. En esto el título siempre es una primera indicación. Se trata de un ejercicio por pensar "tópicos" y "temporalidades" del "encuentro-desencuentro" en el marco de la discusión de la filosofía intercultural, es decir que el eje de la reflexión está en esa tensión y la necesidad de abrir puntos de entrada.

Por ello en términos generales Salas Astraín caracterizaría dicha tensión en el juego de asimetrías culturales que se dan en el contexto latinoamericano, principalmente entre los pueblos originarios —sobre todo el mapuche— y el Estado, o bien de éstos con los intereses del gran capital (forestal, agrícola, hidroeléctrico, etcétera[4]), vale decir que la pregunta de fondo no implica una historia de las ideas o una lectura neta de autores, sino la dimensión práctica de una ética aplicada a contextos. Sin embargo la particularidad de estos trabajos que analizamos es que el interés no estará en un tipo de problematización ética más recurrente en los debates contemporáneos, o bien el de sus propias disquisiciones en la formulación de una ética intercultural, sino en posicionar elementos referenciales que permitan caracterizar no una problemática específica como las señaladas (pueblo mapuche, Estado, gran capital, etcétera), sino una caracterización general de la problematicidad social y cultural latinoamericana, a través de la postulación —como destacamos— de "tópicos" y "temporalidades" que darían cuenta de ella.

En esto el texto de esta presentación en el Corredor de las Ideas pretende situarse en "o novo desafio" de la propuesta intercultural, la cual en un primer momento se habría focalizado en cuestiones étnicas (y de su identidad) en el cruce latino-afro-americano, en términos de recuperar las matrices simbólicas y discursivas de estos pueblos (p.119). Significativo es que este ejercicio es exactamente el mismo de su tesis doctoral desarrollada en la Universidad de Lovaina (1999), que versaba sobre el universo religioso mapuche a partir de categorías de interpretación ricoeuriana, por tanto también implica la declaración de un avance de su

---

[3] Proyecto Fondecyt: "Fundamentación teórico-práctica de la estructura de la experiencia humana. La problemática de la Lebenswelt (Mundo de la vida) a la luz del modelo fenomenológico-hermenéutico actual".

[4] Salas Astraín ha dedicado varios artículos sobre estas temáticas específicas.

propia reflexión filosófica. Este nuevo desafío levantado a partir de los resultados conceptuales de la hermenéutica-fenomenológica, corresponde a un avance y explicitación de cuestiones que de alguna forma ya estaban en juego en ese primer momento de la discusión intercultural. En efecto, cualquier indagación preocupada de dicha "recuperación" supone un determinado ocultamiento, desmejora, o al menos una determinada situación en la cual esas matrices simbólicas y discursivas se van haciendo menos evidentes o derechamente invisibilizandas o negadas, por tanto más que un momento nuevo de la reflexión es más bien el despliegue necesario de una problematicidad que ya se encontraba contenida en el esfuerzo mismo de la interpretación. En este sentido Salas Astraín, y algunas perspectivas de la filosofía intercultural en los últimos 30 años, se han ido desplazando fuertemente a esta dimensión ético-política, pasando desde el desafío hermenéutico de dicha recuperación bajo la constatación comprensiva de un plano de asimetría discursivo-simbólico, a la denuncia y abordaje ético-político de dichas relaciones.

En las posturas del autor esta tensión aparece en perspectiva de relaciones sociales y culturales fácticas, en donde la cuestión ya no se mueve en una mera hermenéutica de las mismas o reducida a una reflexión teórico-conceptual, sino al análisis y crítica de dichas relaciones en donde está en juego el poder y las consecuentes asimetrías que van determinando la dialéctica entre el encuentro-desencuentro. Salas afirma:

> O novo desafio deste caminho intercultural propõe a comprensão entre culturas distintas. Isso pressupõe dar conta de uma relação de encontros e desencontros entre culturas, o que implica em fazer uma crítica a essas violências, bem como em abrir-se aos *topoi* e temporalidades da memória destas histórias silenciadas e negadas. Além do mais, trata-se de assumir a elaboração de uma política do reconhecimento contextualizada (p.119).

Aquí cabe distinguir algunos elementos. El primero dice relación con el avance hermenéutico en la facticidad de las relaciones sociales y culturales asimétricas en perspectiva de la *comprensión* entre "culturas". Esto supone una asimilación "crítica" de *esas violencias* que se constatan en la *memoria de estas historias* (silenciadas y negadas), y "abrirse a esos *topoi y temporalidades*" de dichas memorias; por tanto, el tema es *asumir la elaboración de una política de reconocimiento contextualizada* en consideración del derrotero reflexivo planteado. Como se aprecia son varios los elementos que están en juego e interactúan como una propuesta general de una ética intercultural. Lo importante es que dicha comprensión posee una orientación crítica específica que la particulariza.

Si nos detenemos en los términos usados por Salas Astraín, el *τόπος* (en singular) remite al "lugar común" del discurso como señalará Aristóteles en su *Retórica*, pero también remite a "lugar", "espacio", en el sentido de su traducción latina como *locus*, es decir que apunta a un aspecto —interpretamos— en donde se levanta un discurso de violencia a partir de un lugar como Mundo de Vida, desde donde se bifurca la memoria del agresor y el agredido. Por ello no sólo se trata de una comprensión de un determinado discurso, sino también de los *topoi* desde donde se constituyen y significan. Por otra parte las *temporalidades* apuntan a una multiplicidad de las mismas, pero no en el sentido de una secuencia de "hechos", sino a la superposición discursiva y temporal de relaciones asimétricas. En todo caso es evidente que Salas no apunta a una historiografía o a una revisión de la misma, como una lectura crítica de la historia oficial que ha borrado estos hechos, sino más bien a la recuperación fenomenológico-hermenéutica de las memorias de estas violencias, a través de la explicitación de algunos elementos que la constituyen. Empero Salas Astraín es consciente de que este no es un análisis completamente original, sino que posee una tradición importante y reciente dentro de la cual se circunscribe.

Es por ello que retoma el propósito del texto de R. Fornet-Betancourt *Crítica intercultural del pensamiento latinoamericano* de 2004, que hace una interpretación de lo que *significa* el año 1492 y el inicio del proceso de invasión, conquista y destrucción de las Indias. Sin embargo se encarga de hacer una diferencia clave, vale decir que su reflexión se instará en el terreno del pensamiento crítico intercultural "no qual se delineia a questão do poder, da violência e da memoria" (p.120). Estos tres puntos son en definitiva el cruce de la

asimetría (poder), la conquista y dominación (violencia), y el punto de anclaje de una lectura crítica (memoria) en perspectiva de una política del reconocimiento.

Esta última afirmación es fundamental, porque el autor no ensayará únicamente una *ética del reconocimiento* en términos de un debate de autores y escuelas, o bien la depuración de sus propias reflexiones, sobre todos las de su *Ética intercultural* (2003), sino a una *política* que a partir de los aportes y desafíos tomados de una determinada lectura ética, se proyecte en un horizonte práctico de intervención social y cultural. Algo de esto es lo que señala en las siguientes líneas:

> Tal questão alavanca minha reflexão diretamente ao terreno de uma teoria do político, onde é preciso interrogar-se a respeito da questão do poder em sociedades assimétricas e, ainda, do vínculo entre a dominação e os contextos culturais (p.120).

La afirmación es muy clara, porque vincula directamente una teoría política (*do político*) respecto al poder, la asimetría inherente a las relaciones sociales, y su vínculo con la dominación en contextos culturales. Pero más aún, esto implicaría reforzar este *novo desafio* un poco más allá de la pregunta ética por las relaciones asimétricas, alcanzando un plano problemático en un doble sentido; en primer lugar porque se desplaza a las problemáticas internas de las relaciones de poder, y al mismo tiempo posiciona la reflexión intercultural en un plano de vinculación y compromiso activo con la transformación socio-cultural. Esto implicaría "abandonar o terreno, de certo modo *pacífico*[5], da Ética intercultural, para entrar na beligerante e complexa temática da dominação como parte essencial do contexto cultural" (p.120), vale decir posicionarse en el tráfago de las problemáticas asumiendo que el conflicto es constitutivo de las relaciones sociales (Salas: 2006), mas no asumiendo un pesimismo o una adaptación acomodaticia a las condiciones dadas, sino más bien como un punto de partida en donde interactúan la reflexión teórico-crítica y la praxis de transformación[6].

Este ejercicio implicaría al mismo tiempo un cierto acento articulador de los esfuerzos de la filosofía latinoamericana en general, en términos de relevar una inclinación en el pensamiento político hacia una "reelaboração teórica de uma política crítica do reconhecimento capaz de complementar a ética da libertação e a filosofia política crítica, tal como Dussel a denominou" (Salas: 2013a, p. 121). En este punto arriesga una síntesis de sus "três expresiones"; la filosofía latinoamericana propiamente tal ocupada de la "tradição filosófica"; la filosofía de la liberación ocupada de la "memória sociocultural da violencia"; y la filosofía intercultural como "o modo de entender o vínculo entre a crítica política e cultural" (p.121). En todo caso esta articulación de dimensiones del pensamiento latinoamericano no busca una redefinición o una reorientación general de toda una tradición, sino más bien recoger desde una pregunta específica, y en consideración de sus avances, la cuestión de una *política del reconocimiento contextualizada* como horizonte general de una reflexión.

Ahora bien, en términos de una definición de dicha política, Salas Astraín realiza un tipo de desglose a partir de sus características y tareas principales (p.221). Ordenamos del siguiente modo[7]:

Propósito:

- Se trata de *reelaborar* uma política do reconhecimento empenhada na *busca* de uma forma *rigorosa* capaz de *responder* as nossas *múltiplas memórias* da vida social e da violencia.

---

[5] La cursiva es nuestra.
[6] En Chile recientemente han surgido peligrosas expresiones de racismo y discriminación organizada contra el pueblo mapuche, que si bien son centenarias, han tomado una dimensión organizada muy pocas veces vista. En este sentido Salas Astraín ha aparecido firmando cartas colectivas a las Autoridades de la región de la Araucanía y del país, realizando además ponencias de divulgación sobre las problemáticas que afectan a este pueblo originario.
[7] Las cursivas son nuestras.

Tareas:

- Ela deve ser capaz também de *identificar* o lugar onde as memórias da violência foram se *inserindo* nas nossas formas contextuais de vida, dando origem a uma *cultura da dominação* que se reproduz na invisibilização do des-encontro.
- Tal política deve *explicitar*, de forma teórica, não somente os princípios, mas o modo *como ela oculta*, no exercício do imaginário, as relações fáticas entre uns e outros, onde se nega a problematização da exclusão dos outros, sem *reconhecer* publicamente o direito à reparação, exigido pela dor das vítimas.

Proyecciones:

- Tratar-se-ia, pois, de *assumir*, criticamente, a *perspectiva histórico-cultural da negação dos outros* (indígena, africano, campesino, mulher, pobre etc.) e, assim, *responder* a matriz *cultural comum*, definida pelos intercâmbios assimétricos entre comunidades e sujeitos.
- A assunção do desafio central da questão da assimetria, inerente ao poder em nossas sociedades, possibilita *reorientar*, de outro modo, a questão das *práticas da democracia* em torno *a imparcialidade e a incluso*.
- Isso permite, além disso, *articular* determinados *princípios universalizáveis* em vistas a outro modo de fazer *política* em um mundo globalizado.

En el fondo se releva la articulación de aspectos teóricos y prácticos en vista de un abordaje “riguroso” de una cultura de violencia, que ha determinado diferentes aspectos claves de nuestras sociedades. Sin embargo la intención no radica en una problematización de tipo puntual, en el sentido de ocuparse de cuestiones en una perspectiva precisa y acotada, *v. gr.*, una reflexión centrada en problemáticas específicas y contingentes del pueblo mapuche (le detención de algún dirigente, la reflexión en torno a algún proceso legislativo, etcétera), sino que más bien se pone en juego una idea de contexto que rebasa los primeros esfuerzos en términos de la posibilidad de una hermenéutica, en el sentido de un ajuste interpretativo que tensiona el principio ético a partir de una contextualidad. En este marco reflexivo más bien se ensaya una noción de *contextualidad histórica* que se entronca con otros esfuerzos teóricos, en consideración de la significación de los 500 años del “descubrimiento” de América. Salas Astraín afirma:

> Trata-se de um desafio para não permanecer no passado, pois a reflexão e a crítica permitem entender nosso complexo presente político e, em razão disso, descortinar um novo modo de fazer política em contextos culturais onde a dominação extra e intracultural é parte esencial (p.122).

Si lo vemos en perspectiva, este esfuerzo lo que busca es posicionar a la violencia como un elemento articulador de nuestras sociedades, pero hay que distinguir claramente que no se trata de un postulado esencialista o fatalista, sino más bien el levantamiento de una ética intercultural sobre la base de una mirada amplia de los procesos socio-culturales, en donde se han acuñado diversos hitos que han determinado una historia de conflictos como una *violencia fundante*, que ha engendrado un *ethos* de sufrimiento social con característica plenamente identificables. En otros términos se trata de una forma de comprender las problemáticas socio-culturales latinoamericanas desde una perspectiva histórica, dando cuenta de una cierta continuidad y consecución dentro de un marco interpretativo, que busca asimilar e integrar filosóficamente la evidencia y persistencia de una *historia de violencia*. El autor lo plantearía así:

> Nesta história trágica da permanente recomposição do poder fático em sociedades a-simétricas, cabe re-configurar uma nova ótica da violência. Não se trata de algo esporádico ou casual na vida histórica de nossos povos. Por isso, é possível falar de uma “violência fundante”, que define o caráter heterogêneo e a-simétrico dos povos latino-americanos (p.128).

En el fondo se trata de un esfuerzo por repensar una *política del reconocimiento* orientada a la realidad contextual de América latina, que se hace cargo de sus profundas asimetrías y la negación sistemática del Otro, paradójicamente los habitantes más propios y característicos de nuestro pueblos, tales como los negros, los indios, los mestizos, y en general todo el abanico de seres que habitan o han habitado estas tierras, con sus diferentes expresiones culturales, lenguas, religiosidad, etcétera. O sea, se trata de una violencia sofisticada y amplia, que no se reduce a la matanza o la coacción física, sino que se disemina en el ámbito simbólico, político, económico, educativo, y un largo etcétera, que hace de ella una cuestión compleja, diversa y entreverada en nuestras sociedades, haciendo que de alguna forma esté presente en los grandes asuntos de los Estados y las decisiones gubernamentales, las instituciones y los reglamentos, pero también en la cotidianidad del día a día, vale decir en los niveles macro, meso y micro; desde políticas de Estado, hasta las "desventajas" laborales de una joven negra e inmigrante en una ciudad como Santiago de Chile…

Finalmente este texto aborda muy esquemáticamente tres hitos articuladores de este *ethos* de violencia, a través de momentos conocidos de nuestra historiografía y ampliamente criticados, que corresponderían a "figuras históricas" del "poder, conflicto y memoria" (p.127); la invasión de Indo-américa y el trauma de la conquista (p.128); la civilización-barbarie y la lucha de la nacionalidad (p.129); y la defensa de Occidente y la lucha anti-insurgencia (p.129). Es decir, tres momentos en que se manifiesta un tipo de violencia que, por sus características particulares, re-escenifica un acontecer que determina un aspecto fundamental de la dinámica social de América latina, inevitable en consideración de pensar críticamente su problematicidad socio-cultural y el desafío de levantar una ética a partir de una conflictividad con características particulares.

Ahora bien, en términos generales Salas Astraín no ensaya ni aquí ni en otros textos un desarrollo sistemático de estos hitos de violencia fundante, sino más bien se decanta en lugares comunes sobre el trauma de la conquista desde fines del siglo XV, el abismo socio-cultural e institucional generado a partir de una lectura de opuestos irreconciliables como la civilización y la barbarie —precisamente en el momento de la constitución de nuestras repúblicas en el siglo XIX—, y finalmente la violencia política sistemática por parte las diferentes dictaduras de América latina entre los 60's y bien entrados los 80's. Sin embargo no leemos en esto una renuncia interpretativa o una vaguedad sobre nociones que él mismo consideraría de una importancia tal, sino más bien una constatación a partir de hechos consumados y difícilmente discutibles dentro del marco del pensamiento crítico latinoamericano y que posibilitan relevar esta historia de violencia.

b) Violence fondatrice, mémoires de la dictature et politiques de la reconnaissance[8]

En este texto el primer elemento que será el punto guía de estos tres hitos de nuestra historia de violencia, es la referencia a la dictadura militar chilena al mando de Augusto Pinochet (1973-1990), en este caso considerando la memoria y el trauma heredado por la represión, la muerte y el exilio de miles de personas, como una violencia modélica —de la sociedad chilena en particular y del resto de América latina en general— que compartió un destino muy similar durante aquellos años oscuros de nuestra historia reciente; sobre esto Salas Astraín realizará una lectura desde la idea de una *violencia fundante*. En el Prólogo del artículo precisará que se trata más bien de una "maniobra filosófica", con el objetivo de ensayar una interpretación que sea capaz de "capturar los hechos políticos a partir de una lógica de la violencia", en otras palabras, la aplicación de un tipo de hermenéutica que aborde aspectos con esas características. Sin embargo hay también un cambio en la nomenclatura, pues ya no referirá a "hitos", sino más bien a "figuras" de la violencia, quizá por la necesidad de expresar una dinamicidad histórica y no compartimentos estancos, en cuanto pueden referir equívocamente a momentos exclusivos que minusvaloren o invisibilicen su continuidad y persistencia, como características fundamental de la historia de América latina, violencias que no serían "ni fortuitas ni esporádicas" (pr.2).

---

[8] Citamos y traducimos de acuerdo a la numeración de los párrafos (pr.) del texto original en francés.

Sin embargo el avance más significativo en comparación con el texto anterior es que la *violencia fundante*, dentro del marco del "pensamiento político actual", muestra que "el poder político alberga algo de ambiguo y de invisible", aquello que se desliza en los "tratos heterogéneos y asimétricos en ciertos momentos de la historia de nuestras naciones", que en sus términos significa "la irrupción de los poderes factuales", de ahí una "tensión" entre la "idealidad y la realidad", cuestión que sería propia de una "filosofía política situada" (pr.3): en consecuencia esta *tensión* sería parte del "análisis histórico de nuestra trama política" (pr.4). Por ello esta *filosofía política situada*, como análisis histórico de una determinada *trama política*, implicaría que la *violencia fundante* constituiría un elemento clave para la interpretación del entramado histórico de diversos hechos, en los cuales se ponen en evidencia dichos tratos heterogéneos y asimétricos, pero sobre todo el problema fundamental de la *tensión* entre el ideal y la realidad, que interpretamos corresponde a la problemática entre condiciones contextuales conflictivas —en donde los poderes factuales poseen una fuerte injerencia— y una reflexión ético-política que instala críticamente espacios de resistencia y transformación socio-cultural. Leemos:

> Sin embargo, nosotros proponemos aquí, como *proposición metodológica*, no concentrarnos sobre tales procesos empíricos ya abordados por las disciplinas científicas —como la Historia, la Ciencia Política, la Sociología, etcétera—, sino de desarrollar una *fenomenología del poder* capaz de dar cuenta de una estructura de la sociabilidad (pr.4)[9].

Esta proposición metodológica, en consecuencia, será la que permita "analizar cómo la violencia y el poder alimentan permanentemente la ambigüedad entre los hechos y los ideales" (pr.4), cuestión que aparecerá bajo las *tres figuras de la violencia* que Salas Astraín utiliza nuevamente como modelos de reflexión y crítica; la invasión de Indo-América y el traumatismo de la conquista, el tándem Civilización-Barbarie y la lucha nacional, y la defensa del Estado occidental con la lucha anti-insurreccional (pr.4). Ahora bien, a diferencia del primer acercamiento de 2013 dado en un nivel más exploratorio, en este trabajo Salas se encargará explícitamente de localizar su propuesta en una *lectura política de la teoría del reconocimiento*, aquella desarrollada en los debates contemporáneos y que se ocupará "no sólo de las relaciones de igualdad y de diferencia, sino que interroga también cómo se establecen las formas de la humillación y de exclusión que estructuran las relaciones sociales" (pr.5), en otras palabras la clave de esta lectura reposa en una determinada metodología que pretende dar cuenta especialmente de un tipo de sociabilidad en la cual la violencia (aquí caracterizadas a través de la humillación y la exclusión) determina toda una dinámica característica de nuestras sociedades latinoamericanas, nuevamente a través de estas tres figuras de especial significación y la trama política que las entrelaza históricamente como una constante de nuestras sociedades.

Ahora bien, dentro del pensamiento de Salas Astraín y como él mismo lo declara (pr.7), esta clave interpretativa corresponde a una ampliación de sus investigaciones sobre las *animitas* desarrolladas en su libro de 1996 *Lo sagrado y lo humano. Para una hermenéutica de los símbolos religiosos*, en donde a partir de una lectura de R. Girard y sus trabajos sobre el fenómeno religioso y la violencia, muestra en clave hermenéutica cómo ésta constituye el fundamento de esta expresión de la religiosidad popular en la ciudad y el campo chileno (Rengo especialmente), trabajo que en sentido diacrónico corresponde a una secuencia que viene desde su investigación doctoral. Vale decir que un antecedente filosófico determinante es la idea del carácter fundante de la violencia, que pasó de esas primeras interpretaciones de la religiosidad popular chilena, a una interpretación histórica de nuestras sociedades como fenomenología del poder.

Sin embargo esta prolongación no sólo es temática, sino también una nueva lectura de las categorías filosóficas de P. Ricoeur que animaron estos primeros esfuerzos, ahora poniendo en juego la diferenciación clave entre *le politique* y *la politique*, términos que vertidos al español podrían entenderse como la diferencia

---

[9] Las cursivas son nuestras.

entre *lo* político y *la* política; la primera como expresión de la "cara ideal del poder" y la segunda como "su expresión factual" (pr.8). Citamos en extenso:

> En otros términos nosotros queremos demostrar que la violencia sistemática que aparece desde el inicio de del golpe de Estado militar, hace unos 40 años, y que lleva a las instituciones del Estado a despreciar sistemáticamente la vida humana y los derechos de sus ciudadanos, no debe ser percibida únicamente como una simple orquestación venida desde el exterior o incluso ser considerada bajo el ángulo de la demonización de los agentes individuales que hayan tenido roles importantes en esta guerra sucia, sino que debe considerarse como *un tipo de poder ya constituido* y *una violencia estructural ya instalada previamente* en el seno del Estado. Si existe una conexión entre la violencia ancestral que nosotros estudiamos en el imaginario de lo sagrado popular y la violencia política de la sociedad chilena post-golpe de Estado, es porque la violencia se inscribe como un *fenómeno constituido* que afecta al conjunto de los seres humanos en sus relaciones objetivas y subjetivas. No es posible escapar de la violencia; la violencia que anima al Estado gobernado por los dirigentes militares no se circunscribe al dominio de las fuerzas militaras y a sus aparatos de represión, sino que *rige en el seno de la sociedad chilena*: es la violencia que atraviesa el conjunto del sistema económico y que hace de la violencia cotidiana un elemento *constitutivo de la sociedad chilena* (pr.9)[10].

Ahora bien, si la clave hermenéutica reposa en dicha propuesta ricoeuriana, es porque ella permite distinguir el plano problemático del orden propiamente político, en tanto define "su autonomía y su relación con otras esferas de la vida social", al mismo tiempo que permite "explicitar la profunda crisis política que afronta la democracia chilena" (pr.10), todo esto en contraste con el plano factual del poder que se mueve "en el margen de los mecanismos institucionales de la democracia" (pr.10). Por tanto el problema fundamental en consideración de este hito/figura reciente de la violencia —como horizonte para una interpretación más amplia de la historia chileno-latinoamericana—, no radica en el levantamiento de una filosofía de la historia o su sistematización fenomenológica en clave de violencia, sino en el desarrollo de una política del reconocimiento que se juega en el plano de las problemáticas actuales, aquellas que se esgrimen en el contexto institucional y democrático bajo la tensión de "la razón política y los poderes fácticos" (pr.10). Por ello no pretende constituirse, al menos programáticamente, en un juicio crítico de la historia o detenerse en una casuística de dichas violencias, sino en un abordaje crítico que sea capaz no sólo de una proyección política dentro de marcos democráticos, sino también en un tipo de pragmática que asimilando las problemáticas como tales —en cuanto desafíos pre-instalados desde un determinado tipo de dinámica social—, instale un tipo de reflexión ética que busque la coherencia entre estos dos planos (universal y contextual).

Por ello el acento intercultural hace de sus propuestas un ejercicio que proyectado desde un diagnóstico general, se ocupará especialmente de *la recuperación de las memorias de dichas violencias*, en vista de una reflexión que no sólo se pliegue bajo el preconcepto de sociedades con asimetrías dentro de los mismos marcos de significación cultural, sino precisamente bajo la constatación que parte importante de dichos poderes fácticos, incluso desde la misma razón política, han desplazado y negado sistemáticamente la diversidad cultural chilena y latinoamericana, haciendo de las problemáticas derivadas desde un determinada caracterización de la violencia, un espacio de discusión muchos más amplio del que podría vislumbrarse a primera vista.

Por ello al proyecto de una política del reconocimiento en clave intercultural, Salas Astraín ve la necesidad de desarrollar en "paralelo" lo que denomina una "fenomenología de la memoria", en búsqueda de situar al poder "en una dinámica histórica y que se instala en el recuerdo de las víctimas, de los sobrevivientes,

[10] Las cursivas son nuestras.

y de eso que resguarda la presencia de la configuración heterogénea de la violencia” (pr.11). En otras palabras no sería posible una política con esas características si no se vincula efectivamente con dichas memorias, de lo contrario arriesgaría un reconocimiento abstracto, formal, alejado de la corporeidad del sujeto violentado, como una forma de lectura biopolítica que orienta la razón de *lo* político. Salas Astraín afirmará que “se esgrime la elaboración de una fenomenología capaz de re-trazar el recorrido espacio-temporal de los poderes factuales, a partir de la llegada masiva de conquistadores al continente como aquello que corresponde a un pasado lejano, hasta los nuevos poderes de dominación más sofisticados de la globalización” (pr.11). Razón de esto es que dicha fenomenología de la memoria “permite progresar en la comprensión crítica de un terreno minado por la teoría de la ambigüedad política, y de preguntarse cómo avanzar hacia un tipo de poder liberador en el cuadro de sociedades asimétricas, asumiendo a la vez la ligadura entre dominación y los contextos culturales” (pr.13).

En todo esto Salas Astraín busca integrar estos planos de análisis fenomenológico bajo el mismo propósito ético-político, pero que difieren epistemológicamente a través de un paralelismo temático, que en su divergencia permiten nutrir un esfuerzo por levantar una ética-intercultural-emancipadora, aspecto que nuevamente apunta a un alejamiento de discusiones centradas en cuestiones meramente teóricas y conceptuales, para orientarse a una praxis de liberación que no apunta a ejercicios puntuales (la política) o abstractos del poder (lo político), sino a una crítica de toda una dinámica social que se revela violenta y que instala el imperativo moral de un esfuerzo por buscar una transformación radical, aportando desde la pertinencia filosófica no sólo con este posicionamiento reflexivo, sino con estrategias procedurales orientadas al levantamiento de una traductibilidad y la consecuente posibilidad de un diálogo entre los diferentes actores sociales concernientes, esto último tal como se discute paladinamente en las últimas páginas de su *Ética intercultural*. Así afirmará respecto a los aportes de dicha fenomenología una vez analizados los tres hitos/figuras paradigmáticas de su propuesta:

> A modo de síntesis, a través de esas tres figuras de la violencia histórica, nosotros no buscamos elaborar una taxonomía histórica de la violencia, sino más bien un ensayo filosófico en vista de explicitar la estructura fenomenológica de la violencia, a fin de reponer la memoria de las víctimas en una dimensión ético-política y de asegurar la restitución de su dignidad de seres humanos (pr.27).

Por ello este esfuerzo no se detiene en esta vinculación fenomenológica, sino principalmente en un tipo de crítica que busca situarse en la antesala de la configuración histórica, instalando una reflexión sobre ese aspecto fundador en donde se aborda como “la violencia anterior a la instauración de toda articulación social e histórica”, por tanto a través de una reflexión que busca “una nueva manera de hacer la política [que] nos permita pensar otro tipo de humanidad” (pr.27), a partir del despliegue de una política del reconocimiento que rescate e integre esas memorias como parte integral de su propia definición. Pero sobre todo considerando que en nuestro contexto chileno-latinoamericano muchas de ellas no se dan en un espacio de significación homogéneo, sino eminentemente heterogéneo, en donde la pluralidad de lenguas, religiones, y los más diversos dispositivos culturales de los diferentes pueblos pasados y presentes, además de la emergencia de viejas y nuevas subjetividades que resisten a nuevos y más sofisticados mecanismos de violencia, hacen que el escenario problemático para una ética-intercultural-liberadora sea extremadamente complejo, al mismo tiempo que le exige epistemológicamente una adaptación y consideración atenta de la particularidad específica de dicha historia, que en la estrategia reflexiva de Salas Astraín implica un diálogo abierto y crítico, mas no ecléctico, con los diversos aportes de reflexiones venidas desde la tradición europea y latinoamericana, lo que constituiría finalmente lo que él mismo denominará una *política situada del reconocimiento*.

Ahora bien, la fenomenología del poder y la fenomenología de la memoria, si bien corren en paralelo en términos de su constitución problemática, ninguna de las dos está concebida como una fenomenología de la

historia, en el sentido que no se orientan a una especulación abstracta sobre el devenir en general, sino en perspectiva de una crítica ético-política de su dinámica. Sin embargo, la intención fundamental de Salas Astraín no reposa en una reflexión sobre dicho paralelismo y eventuales interacciones críticas derivadas, sino en un punto de sutura específico en donde se pasa de estas perspectivas fenomenológicas a una ética-política que se define en clave de reconocimiento. En efecto, la fenomenología de *las memorias de violencia* no sólo será aquella que aborda los dolores sociales, sus características y consecuentemente sus hitos/figuras, sino también, y en perspectiva de superación, *las memorias de resistencia* que van surgiendo al unísono de sus manifestaciones. De este modo la interpretación de dicha violencia posee dos momentos correlativos, lo cual supera la idea de la victimización y la mirada compasiva, como si se tratara de sujetos pasivos ante el abuso y la injusticia. Al contrario, a la vez que se releva una dinámica social violenta, también se relevan aquellas contra-dinámicas de resistencia, de sobrevivencia, como estrategias socio-culturales que han logrado mantener imaginarios, lenguas, símbolos y prácticas más allá de la conquista, más allá del establecimiento de nuestras repúblicas y más allá también de las políticas de seguridad nacional. Esto último es lo que leemos en las siguientes líneas. Citamos en extenso por lo clarificador del proyecto salasiano:

> En nuestra perspectiva, se trata de reelaborar una política situada del reconocimiento, que busca responder con rigor a las múltiples memorias de la vida social y la violencia que le es inherente, donde las memorias de la violencia están insertadas en nuevas formas contextuales de vida, y sobre todo, que nos permita recuperar el sentido político de la acción histórica. En ese sentido nosotros aspiramos a la emergencia de una cultura de la emancipación que responda a una estructura de la dominación encarnada. Se trata de un camino crítico que responde a la invisibilidad permanente de los desacuerdos y propone un hacer solidario donde los recuerdos abran nuevas perspectivas que permitan elaborar un proyecto político respetuoso de las víctimas directas e indirectas de la represión. De este modo se trata de asumir, desde un punto de vista crítico, una perspectiva histórico-cultural, que, asumiendo la negación múltiple del otro (indígena, africano, campesino, mujer, pobre, etcétera), permita responder a proyectos innovadores al servicio de matrices culturales emergentes. Formulado de esta manera, el asunto está en redefinir los análisis posibles a fin de transformar las interacciones asimétricas entre sujetos y comunidades, y proyectar nuevas formas de reconocimiento y proyectos políticos (pr.33).

Como puede apreciarse la apuesta de Salas Astraín es mayor, porque nunca se trata de una mera exégesis de la violencia, sino del modo en que dichas memorias (violencia/resistencia) permiten abordar problemáticas contemporáneas de lo que ya en su *Ética intercultural* consideraba como un punto de inflexión de la crítica y la necesidad de dicha ética, lo que allí denominaba —siguiendo a A.A. Roig— las subjetividades emergentes, y aquí *matrices culturales emergentes*. Vale decir que su visión de la historia no es una mera referencia al pasado, sino una lectura necesaria que busca unificar interpretativamente la historia de los pueblos, e interpretar estratégicamente aquellos sedimentos socio-culturales en vista de dichos “proyectos innovadores”, bajo la premisa de “recuperar el sentido político de la acción histórica” a través de “una cultura de la emancipación”, de ahí que el fondo del asunto estaría en “transformar las interacción asimétricas entre sujetos y comunidades” en perspectiva del reconocimiento.

III. REFLEXIÓN SINTÉTICA

En vista de una integración más orgánica de esta lectura diacrónica, podemos apreciar al menos dos cuestiones generales. Una dice relación con el lugar que esta reflexión ocupa dentro de sus propias reflexiones filosóficas, en el sentido que responde, proyecta y profundiza en algunas cuestiones que interpretamos como hilo conductor de sus propuestas, mientras que por otra parte es posible levantar críticas

y problematizaciones que abren el diálogo en términos de posicionar la cuestión de la violencia fundante dentro de un marco de discusión más amplio.

Respecto del primer aspecto el mismo Salas Astraín afirma que la cuestión de la violencia fundante había sido un punto abordado en sus primeros trabajos en torno a los años 90's, a propósito de la religiosidad popular y especialmente bajo la interpretación de las *animitas*. Por ello nos parece significativo relevar el carácter consecutivo de al menos tres movimientos interpretativos que operan a la base. El primero de ellos es su trabajo doctoral de 1989 y la profundización hermenéutica del lenguaje religioso mapuche a partir de la filosofía de P. Ricoeur, que instala un piso conceptual indeleble en su filosofía tanto en la reflexión en torno a este pueblo originario y la hermenéutica como eje fundamental de su investigación filosófica. En segundo lugar, en 1996 aparece un movimiento consecuente de "profundización"[11] de esta matriz interpretativa, pero esta vez aplicada a la cultura urbana y campesina chilena, es decir como una ampliación de la búsqueda del núcleo ético-mítico en espacios constituidos bajo otras condiciones socio-culturales, pero co-existentes y la mayoría de las veces imbricados fuertemente a través del mestizaje que caracteriza decisivamente nuestra dinámica social.

El último movimiento o extensión de la interpretación de la violencia fundante, abarca un plano que ya no sólo sigue una vía larga que arriba a los Mundos de Vida y que permite relevar elementos *fundantes*, ya sea de la religiosidad del pueblo mapuche y de la cultura popular urbana y campesina chilena, sino en el hecho que pasa de estos intereses demarcados en un determinado núcleo ético-mítico en momentos interpretativos, a la franca articulación histórica de toda una sociedad. Por ello este punto dice relación con la pervivencia de esta clave hermenéutica, claro está, en un plano de mayor extensión y que explícitamente ya no sólo incluye el desafío de aplicación hermenéutica, sino el levantamiento de una ética y una política del reconocimiento. En esto se aprecia claramente una evolución y complejización notable de sus reflexiones, al mismo tiempo que un eje de interpretación que logra integrar reflexivamente sus diferentes propuestas y etapas de pensamiento, en donde se refuta claramente una lectura que releve una mera interpretación o influencia de autores como Fornet-Betancourt o E. Dussel, que él mismo destaca como reflexiones señeras al respecto.

Ahora bien, uno de los elementos que nos parece más relevantes de esta propuesta es que se logra avanzar en la clarificación de una cuestión no sólo importante dentro de su propia filosofía, sino dentro del mismo cuadro de discusión filosófico en general, en tanto logra situarse provocativamente en la compleja tensión entre el *universal* y el *contexto*. Esto obviamente no busca resolver el problema, pero sí consideramos que aporta notablemente a ciertos debates de la Ética del Discurso en donde se le ha dado especial relevancia a los Mundos de Vida, no como meros *ejes de referencia significativa*, sino como *ejes problemáticos y de reflexión*[12].

En este sentido no basta con una constatación finalmente etérea sobre la tensión entre estos elementos, que Salas Astraín considera constitutivos de la cuestión "moral" —por tanto en un plano eminentemente práctico—, pues si bien es una problemática que atraviesa posiblemente y de diferentes maneras a toda la tradición occidental del pensamiento, dentro del cuadro de una ética intercultural del reconocimiento, con los matices y elementos propios de un debate que se levanta con base en las problemáticas latinoamericanas —notablemente diferenciadas de las que puedan darse en otros Mundos de Vida—, es claro que la cuestión

---

[11] En los Agradecimientos de *Lo sagrado y lo humano* señala: "Desde mi regreso a Chile en 1989, he profundizado algunas interrogantes concretas bosquejadas en la tesis doctoral, para re-estudiarlas en algunas comunidades mapuches de la Novena Región, con los propios sujetos religiosos y en contacto con los trabajos y el diálogo de algunos especialistas del símbolo mapuche y de estudiosos de las ciencias sociales". El resultado de esto es lo que se aprecia en este trabajo.

[12] Notamos aquí un alejamiento cada vez más acentuado con la Ética del Discurso de J. Habermas, al menos tal como había sido considerada en su *Ética intercultural*. De esto resta saber de qué forma en sus últimos trabajos en desarrollo sobre R. Forst pervive esta influencia de la Escuela de Fráncfort. Respecto de este alejamiento hemos postulado en otros trabajos que el pensamiento de Salas Astraín está mucho más orientado a la crítica de la Ética del discurso. (Valdés: 2020), en la medida que desde la consideración atenta del contexto problemático latinoamericano, van apareciendo ciertas fisuras que van manifestando determinados *formalismos* de estas propuestas y la consecuente necesidad de reorientar la interpretación a planos más contextuales de reflexión.

de la *violencia fundante* juega un rol importante al menos a través de dos cuestiones. La primera en cuanto logra aterrizar la cuestión en términos de una razón política en tensión con la constatación fáctica del poder, y la segunda en cuanto posiciona un puente de significación entre un discurso argumentado (lo político) y su asimilación simbólico-normativa en los mundos de vida (la política). Por ello la consideración de este elemento como constitutivo de una historia determinada, opera en definitiva como una propuesta que circunscribe esta discusión tradicional a un plano de reflexión ética con urgencias particulares.

Por ello es que más arriba señalábamos que en Salas Astraín se esgrime lo que en los debates contemporáneos se ha desarrollado ampliamente bajo la idea de una *biopolítica*, que si bien es un término lejano a sus trabajos —de la misma forma que no se ha mostrado relevante una lectura de M. Foucault—, no deja de tener esa repercusión. Aquí nos referimos a lo que señalábamos respecto a la memoria de la violencia como a la memoria de la resistencia y su vinculación concreta con la corporalidad del sujeto violentado. En el fondo podría afirmarse que el ejercicio de Salas Astraín es un tipo de reflexión en que no es posible comprender dicha violencia si no es en una estricta vinculación con este elemento, a través de un tipo de *necro-política* que se va manifestando históricamente en los hitos/figuras que se destacan.

Ahora bien, en la medida que la *violencia fundante* opera como una *hipótesis de trabajo* y no como una teoría o un esfuerzo por levantar una filosofía de la historia, deja espacio para diferentes preguntas y líneas de profundización en donde la dictadura de Pinochet se dispone directamente para ello, pues constituye sin ninguna duda un espacio explícito de violencia sistemática por parte del Estado, además de su cercanía en el tiempo y los efectos que hasta hoy posee en la sociedad chilena. Por ello Salas Astraín no sólo le da ese sentido de actualización a una constante histórica, sino al mismo tiempo, al menos en su artículo en francés, como una guía que permite un eje de lectura y en definitiva un punto clave en el desarrollo de una fenomenología de la violencia.

IV. CONCLUSIÓN Y PROYECCIONES (DISPERSAS)

En este texto hemos ensayado una lectura diacrónica y sincrónica de algunos trabajos de Ricardo Salas Astraín en torno a la noción de *violencia fundante*, que nos ha llevado a circunscribir el análisis a su artículo *Para pensar tópicos e temporalidades do encontro-desencontro na filosofía intercultural* de 2013 —con su antecedente en una ponencia de 2006—, y al artículo *Violence fondatrice, memoires de la dictature et politiques de la reconnaissance* de 2014, es decir que se abarca un periodo significativo de tiempo que demuestra la subsistencia de dicha noción, al mismo tiempo que notamos un hilo conductor que permite una interpretación más orgánica de su pensamiento. En este sentido se ha realizado una lectura a partir de los primeros textos en que ha comenzado a explicitarse.

Dentro de estos trabajos escogidos es importante notar que Salas Astraín ensaya articular en clave intercultural a lo menos tres elementos; una ética, una política y una fenomenología, lo que redunda en una ética intercultural proyectada en una política del reconocimiento con base en una interpretación fenomenológica de la historia chileno-latinoamericana. Este último elemento será el que se estructura en torno a la noción de una *violencia fundante*, como una hipótesis de reflexión que permite una profundización en una problemática centenaria que el autor retraerá desde la conquista de América hasta las últimas décadas, como hitos/figuras de aquélla y que representan puntos de inflexión de la dinámica de toda una sociedad.

En términos generales estará en juego la tensión permanente entre al *universal* y el *contexto*, porque su intención no radica en una interpretación academicista de una problemática social determinada, sino que se esgrime la necesidad de instalar planos de reflexión en donde la propuesta ricoeuriana que diferencia entre *lo* político y *la* política, se muestra fundamental para abordar concretamente el ámbito reflexivo propio de lo político y su expresión fáctico-histórica en su carácter violento. Por ello su esfuerzo por proponer una *política del reconocimiento* es también el ejercicio de levantar un puente ético-crítico entre estos planos, en donde se

logran articular el ámbito teórico y consecuentemente abstracto, con el ámbito práctico del poder y sus rugosidades, lo que permite una interacción reflexiva entre los principios de acción y los Mundos de Vida, como espacios en donde se ponen en juego la significación del plano normativo y sus posibilidades de transformación-emancipación, al mismo tiempo que la concreción de problemáticas delimitadas al contexto latinoamericano.

Ahora bien, en términos de proyección reflexiva consideramos que esta noción resulta prometedora, sin embargo por su carácter hipotético aún quedan algunos aspectos significativos a profundizar. Al respecto plantearíamos los siguientes:

- Cabría preguntarse de entrada cómo Salas Astraín resuelve filosóficamente el lugar de una categoría simbólica con origen en una interpretación religiosa, en un marco reflexivo fuertemente marcado por algunas tesis de las Ética del Discurso, en donde el lugar de la religión ha sido ampliamente criticado, incluso desplazado. En efecto, si se mira en perspectiva macro, Salas Astraín no sólo considera como un elemento legítimo la revitalización del mito como una clave de interpretación histórica, sino que al mismo tiempo poseería un carácter relevante en términos del anclaje de significación normativo, considerando la perspectiva liberadora de una ética intercultural ampliada hacia una política del reconocimiento. En este sentido su hipótesis es atrevida, pues atraviesa un terreno teórico en donde el lenguaje simbólico-religioso en algunas propuestas está más bien limitado a constituir un punto de referencia de significación, pero no como un punto de inflexión comprensiva con proyecciones normativas.
- Nos parece importante que en sus primeros trabajos el acento de Salas Astraín esté en recoger e interpretar minuciosamente el núcleo-ético mítico del universo religioso mapuche, al mismo tiempo que esta clave hermenéutica se replique en su interpretación en las urbes y el campo chileno. Sin embargo nos parece importante precisar dicha continuidad más allá de una vinculación general en términos de la religiosidad como dimensión de la existencia humana. Más aún, notamos que hay un paso problemático entre una interpretación orientada a la religiosidad mapuche y otra orientada a la interpretación de símbolos con claros elementos cristianos, vale decir que se reproduce la tensión entre elementos culturales constitutivos y protagonistas de una historia de violencia bajo sus propios parámetros de religiosidad, con parámetros que se superponen desde elementos más propios de la religión del conquistador, que impone e invisibiliza otras posibilidades vivenciales de la trascendencia. La pregunta es si acaso esta continuidad no es una réplica lejana de la invisibilización de otros universos de significación, e incluso si la propuesta de una *violencia fundante* podría plantearse de forma neta a partir de un universo religioso como el mapuche, insistimos, más allá de una concepción fenomenológica general.
- Por otra parte cabe observar que los hitos/figuras de la violencia no constituyen relatos simbólicos ni religiosos, cuestión que Salas Astraín indica con toda claridad a través de instancias conocidas y estudiadas desde distintas disciplinas de las ciencias sociales —como hechos objetivos y documentados—, empero esta hipótesis los alinea a partir de un aspecto que les es ajeno, en el sentido que el dolor y el trauma de la violencia no son precisamente simbólicos, sino vívidos y muy concretos, a través de una necro-política y el sufrimiento inmanente de los cuerpos.

Ahora bien, proyectando esta hipótesis de trabajo, cabría ir más allá de una interpretación que a nuestro juicio superpone problemáticamente planos míticos y fácticos, para profundizar en una *fenomenología de la violencia* que proporcione un elemento guía de interpretación —desde la violencia misma— y no desde concepciones que podrían invitar a pensar en un *fatum* de violencia como determinación histórica, cuestión que en Salas Astraín se despeja rápidamente en el sentido que proyecta su reflexión en un plano liberador, pero que no cuaja desde dicha fenomenología y las particularidades de las memorias de resistencia que se

relevan, sino más bien desde su integración filosófica y el compromiso intelectual con la tradición del pensamiento crítico latinoamericano que predispone diversos elementos de lectura y crítica.

Siguiendo este hilo crítico también es posible plantear que la fenomenología de la violencia es mucho más amplia que una perspectiva intercultural, o sea, es más bien una de tantas lecturas posibles. En esto notamos que Salas Astraín muy recientemente ha ejercitado, con bastante novedad, algunas lecturas y críticas de la denominada *opción decolonial*, que desde nuestra perspectiva resultan tremendamente relevante, no sólo porque poseen una raíz común en la historia de las ideas, sino porque se complementan de manera significativa en el abordaje de las problemáticas sociales latinoamericanas. En este sentido la potencialidad de una fenomenología de la violencia podría aportar como un marco de reflexión a un diálogo y sinergia de tipo ético-político de estas líneas de reflexión tan relevantes en los últimos 30 años, integrándose a una lectura que problematiza las tensiones epistemológicas que existen entre ellas (Valdés, 2020).

Ahora bien, en un intento por avanzar las tesis de Salas Astraín, plantearíamos a modo de hipótesis que la *violencia*, en su carácter fáctico y siguiendo los hitos/figuras planteados, en realidad no corresponderían a meras modulaciones de *lo mismo*, como manifestaciones que podrían ser reemplazadas eventualmente por otras más significativas o que se vayan sumando en secuencia otras más recientes, sino que poseen características propias y distintivas que tensionan el *cómo* fundante. En efecto, una lectura con base en el mito levanta la unificación comprensiva de toda una historia de violencia (fáctica) a partir de un operador simbólico que le dona sentido, por tanto el foco está puesto en la simbolización de dicha violencia sobre la noción de lo *fundante*, empero este elemento que posibilita dicha lectura responde a la estructura discursiva y argumentativa propia de la hermenéutica ricoeuriana que se esgrime, desplazando a un plano meramente indicativo dichos hitos/figuras. Por ello notamos que el *cómo* de esta estrategia no permite relevar la *evolución* y *sofisticación* de la violencia, sino que fijándose en su unificación simbólica tiende a omitir su diversificación y consecuentes particularidades. Al respecto notamos que Salas Astraín —preocupado por levantar una política intercultural del reconocimiento— en realidad no estaría poniendo el eje de lectura en la Dictadura tal como lo declara, sino en la Conquista de América y la evidencia respecto de su carácter fuertemente (inter)cultural. Al respecto nos parece que esta última perspectiva es tremendamente pertinente, pero no se considera suficientemente que en muchos aspectos se va disolviendo y mezclando con otros elementos no-interculturales. Por ello es que nos parecería importante vislumbrar también ese *desplazamiento* de la violencia y no sólo la constatación simbólica de su carácter *fundante*, más aún, si estamos en lo correcto y Salas Astraín en el fondo aquí no está haciendo una lectura desde las características más propias de la Dictadura, sino desde la Conquista, entonces está más concentrado en la *historia* de la violencia antes que en su *historicidad*, en cuanto la primera daría cuenta de los hitos/figuras y la segunda de su devenir. Por ello la violencia que se esgrime en clave intercultural debe ser articulada con un sentido más general de aquélla y que a la vez no disuelva sus particularidades problemáticas, a través de una fenomenología de la violencia que aporte con insumos de interpretación que permitan la articulación de sus diferentes expresiones, en el sentido que no existe la violencia, sino violencias, en plural, por tanto parecería preliminarmente más conveniente pasar de la *violencia fundante* (como símbolo) a las violencias en términos de su genealogía, su evolución, su sofisticación, etcétera, es decir a la *historicidad de la violencia*.

En este punto su proyecto de una política intercultural del reconocimiento no podría pretender abarcar *toda* forma de violencia en su carácter histórico, salvo que se postule —y Salas Astraín no lo hace— que las atrocidades y las consecuencias del Régimen Militar sean eminentemente interculturales, más aún, preguntaríamos en qué sentido preciso y limitado se apreciaría el carácter intercultural de este hito/figura de la violencia. Al respecto nos parece que el autor realiza un esfuerzo importante por hacerse cargo de una cuestión absolutamente pertinente de la historia reciente, pero se corre el riesgo de *interculturalizar* las problemáticas ético-políticas, invisibilizando otros aspectos significativos de esa violencia que no

corresponden directamente a problemáticas de esas características[13]. Pues efectivamente el trauma de la Dictadura no es una problemática intercultural, o al menos no se reduce a ella, del mismo modo y consecuentemente que no toda “resistencia” o “lucha” lo es por el reconocimiento o posee ineluctablemente un carácter intercultural; en esto pensamos por ejemplo en las rebeliones guiadas por Túpac Amaru o incluso en algunas formas de lucha y resistencia centenarias del pueblo mapuche, o los grupos organizados de resistencia —incluso armados— durante las dictaduras latinoamericanas. En este sentido la violencia no pasa en su totalidad por dicho eje, sino que en Salas Astraín más bien se responde a una lectura exigida por los acentos y problemáticas en los que gira una teoría del reconocimiento intercultural.

Ahora bien, si la memoria de la violencia se juega también junto a la memoria de estas luchas y resistencias, —siguiendo la misma lógica de razonamiento— una fenomenología de la violencia podría relevarlas desde ellas mismas sin un componente mítico-religioso que las integre en términos de fundamento, sino en términos de su facticidad y diversidad. Esto podría aportar importantes insumos para una praxis de liberación, siempre experiencial, vívida, al mismo tiempo que una significación de dicha lucha como una continuidad enraizada en el *Ethos* en que se sedimentan esas memorias. Al mismo tiempo también constituiría un puente de asimilación e integración en los Mundos de Vida, pero sobre todo se constituiría en un punto ineluctable de los procesos de auto-transformación de las sociedades, en las cuales Salas Astraín —como muchos otros autores— han depositado la posibilidad efectiva de algún cambio en la dinámica social a partir de principios ético-políticos contextualizados.

Por otra parte y englobando estas reflexiones, preguntaríamos por la necesidad y justificación epistemológica de una política intercultural del reconocimiento como clave de interpretación *a priori*, a cambio de un ejercicio de estas características planteada a *posteriori* sobre la base de una fenomenología de la violencia, que como la hemos esbozado no estaría preocupada preferentemente por el fundamento de la misma, sino por su caracterización fáctica y sus proyecciones prácticas ético-políticas. En el fondo la cuestión pasaría por una precisión fundamentada del lugar y la articulación interdisciplinaria que ocuparía una propuesta como ésta, dentro de otras interpretaciones que aborden de manera propia otros de los tantos aspectos de la violencia que han vivido nuestros pueblos.

Por otra parte, y ya finalizando, si la estrategia de interpretación de la violencia a través de una lectura ético-mítica apunta a una reflexión sobre el fundamento de su *historia*, una lectura fáctica apuntaría a una reflexión sobre su *historicidad*, en consecuencia se dejaría aún sin resolver de qué modo podrían articularse estos dos aspectos, más todavía si insistimos que la primera perspectiva tiende a desplazar la relevancia problemática de su facticidad, al mismo tiempo que testeamos la preeminencia de una fenomenología de la violencia que sirva de guía de interpretación.

En esto último podríamos especular sobre la posibilidad de hallar un tipo de fundamento de carácter fáctico que sea capaz de dar cuenta de su dinamicidad, pero ¿qué características elementales tendría un eventual eje articulador no-simbólico, epistemológicamente fundado y que permita una lectura de la historicidad de la violencia? En esto la historia de la filosofía y las ciencias sociales ha levantado diferentes tipos de lectura, y dentro de ellas el factor económico ha sido claramente dominante en diferentes corrientes del pensamiento crítico durante el siglo XX, pero quizá la respuesta no está en esta búsqueda, sino en el abandono estratégico de fundamentos estáticos de lectura, para concentrarse en la dinámica misma de la violencia y los diferentes juegos y acentos, que hacen de ella una cuestión inevitable de la reflexión ético-política en sociedades que en su complejidad creciente repelen y escapan a interpretaciones definitivas.

Evidentemente Salas Astraín no pretende solucionar todos estos aspectos de su propuesta, pues opera más bien como un verdadero organizador de sus reflexiones disgregadas en docenas de artículos, entrevistas, conferencias y sus trabajos mayores, pero orienta y provoca una reflexión general sobre las

[13] Por hacer justicia, Salas Astraín desarrolla en otros trabajos algunas reflexiones sobre el Régimen Militar tocando varios puntos que claramente no son interculturales (Salvat, Salas: 2009). Sin embargo la cuestión aquí es que esos elementos no aparecen vinculados, al menos explícitamente, en esta reflexión.

problemáticas de América latina, y vislumbra un plano de problematicidad más complejo y profundo que consideramos un aporte significativo y pertinente de seguir desarrollando.

BIBLIOGRAFÍA

BETANCOURT-FORNET, R. (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.

SALAS, R. (2014). Violence fondatrice, mémoires de la dictature et politiques de la reconnaissance. En Revue *Appareil*. Paris, Consultado el 20 de septiembre de 2020: http://journals.openedition.org/appareil/1977

SALAS, R. (2013a). Tópicos y temporalidades acerca del encuentro y del desencuentro en la filosofía intercultural. En Pizzi, J. *Diálogo crítico-educativo: mundo da vida, interculturalidade e educação*. Brasil: Universidade Federal de Pelotas, Rio Grande do Sul, pp.119-137.

SALAS, R. (2013b). Violencia fundante, memorias de la dictadura y políticas del reconocimiento. En revista *La Cañada*, Santiago de Chile, n°4, 2 pp.232-255.

SALAS, R., SALVAT, P. (2009). Del autoritarismo y la interminable transición: notas sobre la discusión de la democracia en Chile. En Revista *Ciencia política*, Universidad Nacional de Colombia, n°7, enero-julio, pp.89-112.

SALAS, R. (2003). *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano*. Chile: UCSH.

SALAS, R. (1996). *Lo sagrado y lo humano. Por una hermenéutica de los símbolos religiosos*. Chile: Ediciones San Pablo.

SALAS, R. (1989). *Herméneutique, symbole et langage religieux : une interprétation de l'univers religieux mapuche, à la lumière de la pensée de Paul Ricoeur. Vers une philosophie herméneutique de la religion*. Tesis doctoral defendida en la Université Catholique de Louvain, Bélgica.

VALDÉS, C. (2020). Consideraciones críticas en torno a la interculturalidad y la decolonialidad. Diálogo entrecruzado entre M. Maesschalck y R. Salas. En *Utopía y praxis latinoamericana*, CESA Universidad del Zulia, Maracaibo, año 25, n°88, enero-marzo, pp.14-33.

BIODATA

Cristián VALDÉS NORAMBUENA: Chileno, Dr. En filosofía por la Université Catholique de Louvain. Bélgica. Investigador visitante post-doctoral en el Centre de Philosophie du Droit de la misma universidad (2018-2020). Ha sido profesor de la Universidad Católica Silva Henríquez y de la Universidad de Santiago. En la actualidad es profesor de la Universidad Católica de Temuco. Líneas principales de investigación: Filosofía intercultural, Opción decolonial, Cruce crítico entre el Pensamiento latinoamericano y el Pensamiento europeo. Correo electrónico: entevaldes@yahoo.com



ARTÍCULOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 26, n.º 93 (abril-junio), 2021, pp. 207-224
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Metodologías indígenas y derechos humanos. Enfoque relacional de los saberes en la construcción de los derechos

Indigenous methodologies and human rights. Relational approach to knowledge in the construction of rights

Asier MARTÍNEZ DE BRINGAS
https://orcid.org/0000-0002-6867-8403
asier.martinezb@deusto.es
Universidad de Deusto, España

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.4629562

RESUMEN

Los saberes indígenas constituyen el lado oscuro del conocimiento global. Se han construido como un contrapunto de la historia del conocimiento y de los derechos. Conscientes de las dificultades que los pueblos indígenas han tenido para enunciarse como sujetos de conocimientos y derechos, este trabajo pretende abordar el relato de estas dificultades, así como las dinámicas y procesos de construcción de conocimiento indígena. Para ello procederemos desde una perspectiva crítico-negativa sugiriendo la necesidad de descolonización de las metodologías occidentales, así como de los discursos de derechos que han apoyado este proceso de construcción de conocimiento. Esta crítica será condición de posibilidad para enunciar la cualidad y diferencia del conocimiento indígena, así como la proyección que esta manera diferenciada de entender los saberes tiene y produce sobre los derechos. Desde ahí transitaremos hacia la propuesta de un “paradigma indígena de los saberes”, condición de posibilidad para entender el planteamiento de vida indígena. Finalmente realizaremos unas conclusiones evidenciando como esta mirada *otra*, diferente sobre los saberes (indígenas), tiene repercusiones importantes y serias para entender y construir *otro* discurso de derechos humanos.

Palabras clave: Pueblos indígenas; colonialismo; derechos indígenas; metodologías; saberes indígenas.

ABSTRACT

Indigenous knowledge constitutes the dark side of global knowledge. They have been built as a counterpoint to the History of knowledge and rights. Aware of the difficulties that indigenous peoples have had to declare themselves as subjects of knowledge and rights, this work aims to address the narrative of these difficulties, as well as the dynamics and processes of construction of indigenous knowledge. For this we proceed from a critical-negative perspective suggesting the need for decolonization of Western methodologies, as well as the discourses of rights that have supported this process of knowledge construction. This critique will be a condition of possibility to enunciate the quality and difference of indigenous knowledge, as well as the projection that this differentiated way of understanding knowledge has and produces about rights. From there we will move towards the proposal of an "indigenous paradigm of knowledge", a condition of possibility to understand the approach of indigenous life. Finally we will make a conclusion evidencing how this look another, different on the (indigenous) knowledge, has important and serious repercussions to understand and build another human rights discourse.

Keywords: Indigenous villages; colonialism; indigenous rights; methodologies; indigenous knowledge.

Recibido: 02-10-2020 **Aceptado:** 20-01-2021



INTRODUCCIÓN

Los saberes indígenas constituyen el lado oscuro del conocimiento global. Se han construido como un contrapunto de la Historia del conocimiento y de los derechos. Conscientes de las dificultades que los pueblos indígenas han tenido para enunciarse como sujetos de conocimientos y derechos, este trabajo pretende abordar el relato de estas dificultades, así como las dinámicas y procesos de construcción de conocimiento indígena. Para ello procederemos desde una perspectiva crítico-negativa (apartados 1 y 2) sugiriendo la necesidad de descolonización de las metodologías occidentales, así como de los discursos de derechos que han apoyado este proceso de construcción de conocimiento. Esta crítica será condición de posibilidad para enunciar la cualidad y diferencia del conocimiento indígena, así como la proyección que esta manera diferenciada de entender los saberes tiene y produce sobre los derechos (apartado 3). Desde ahí transitaremos hacia la propuesta de un "paradigma indígena de los saberes", condición de posibilidad para entender el planteamiento de vida indígena (apartado 4). Finalmente realizaremos unas conclusiones evidenciando como esta mirada *otra*, diferente sobre los saberes (indígenas), tiene repercusiones importantes y serias para entender y construir *otro* discurso de derechos humanos.

1. DESCOLONIZAR LAS METODOLOGÍAS: LA MIRADA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Hablar de metodologías indígenas como modo de construir y entender los derechos humanos implica -con carácter prioritario y propedéutico- la descolonización de metodologías. Esto supone saberes alternativos a las formas clásicas-coloniales de conocer, ubicando como fundamento de los mismos los contextos, las problemáticas, las prioridades, las vulnerabilidades y las fracturas desde las que se enuncia una agenda indígena de los saberes, dando respuesta a sus inquietudes, necesidades y urgencias como pueblos. Para todo ello es fundamental hacer gestos epistemológicos que permitan una reversión del proceso colonial, de sus maneras de entender y construir el saber-poder, así como de sus marcos de subjetivación.

Los pueblos indígenas son el resultado de una empresa inconclusa de descolonización. Este proceso inacabado no es unidireccional, sino bidireccional. Es importante remarcar la co-implicación de colonizadores y colonizados en la construcción de una dinámica colonial de los saberes, evitando una comprensión esencialista y dicotómica de este proceso. Las dinámicas propias del *colonialismo interno* juegan también un importante papel en la reproducción de un marco de opresión colonial. Este es un aspecto fundamental en la construcción de los saberes indígenas (Leanui: 2000, pp. 150-160; González y Lincoln: 2006, pp. 66 y ss; Cram: 2009, pp. 308-322).

Entender el pasado es el primer peldaño para la construcción de una *pedagogía de la descolonización*. Ese es el empeño de una metodología indígena de los derechos: construir una Historia alternativa que implique otros saberes y otras maneras de entender y construir los derechos.

La manera indígena de construir conocimiento implica hacerse cargo, desde el principio, de las dinámicas de poder que arraigan en los presupuestos metodológicos con los que se viene construyendo el "discurso de derechos" y las relaciones intersubjetivas: relación inter-sujetos, *pueblos indígenas* vs. *sujeto occidental de derechos*. Hablamos, por tanto, de una *monocultura epistemológica de los derechos* –la manera occidental de construirlos, entenderlos y aplicarlos- saturada de silencios, de ausencias, de desplazamientos y negaciones. Ello nos lleva –con Foucault- a entender el ensamblaje de saber-poder colonial que se da en construcción discursiva de los derechos humanos, así como de la dimensión sacrificial que han jugado los pueblos indígenas en este paradigma de saber-poder colonial. Todo saber implica al mismo tiempo y de manera sincrónica unas relaciones de poder[1]-colonial: esa es la presión incisiva que el discurso de derechos

---

[1] "El discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse" (Foucault: 1992, p. 6). El poder del que quieren adueñarse los pueblos indígenas es el de la producción, reproducción y desarrollo de sus vidas individuales y colectivas, el del Buen Vivir y Vivir Bien, poniendo coto y límite

humanos ha mantenido sobre la frágil condición de los pueblos indígenas. Incluso en momentos actuales, disponiendo de un texto como la *Declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*, el discurso de derechos indígenas se ha venido construyendo a través de una suerte de "analogía estratégica", metodología necesaria para disciplinar y asimilar el discurso indígena de los derechos. Ello se traduce en una comprensión fatua y vacía de la interculturalidad procediendo a proyectar sobre las maneras indígenas de vivir y expresar los derechos, el modo occidental de entenderlos y normativizarlos. Proyección de universales sobre otras maneras de entender los derechos.

La descolonización de las metodologías que aquí se propone implica focalizar la atención sobre la relación anudada e interdependiente de tres elementos que han sostenido y sostienen una manera de entender y construir los derechos en relación con los pueblos indígenas: La *Historia, la Escritura y la Teoría*. Estos tres elementos son fundamentales para el formato occidental de construcción e interpretación de la investigación en derechos humanos.

La Historia, en cuanto constructo socio-histórico en la manera de explicar los hechos y los procesos históricos, ha implicado, como su reverso, la negación y disolución de otra historias nómadas, primitivas, bárbaras, entre ellas, la de los pueblos indígenas. Por ello, descolonizar la Historia implica la deconstrucción de una manera exclusiva de entender ésta, abriéndonos a otras posibilidades e Historia(s).

Una Historia universal *á* la Hegel ha permitido la construcción de un discurso universal de los derechos en cuanto narrativa esencial, estancada e inmodificable. Ese concepto de universalidad histórica se ha prolongado como gran cronología, en cuanto estrategia metodológica para fijar la verdad de eventos y hechos en un momento temporal y cultural concreto. Ha servido, también, para fijar y clasificar qué es la historia y cómo se despliega; así como los datos de la realidad que son históricamente relevantes, junto con la validación de una hermenéutica que los legitime. La Historia es un conjunto de trampas que le hacemos a los muertos, en palabras de Voltaire.

Esta Historia universal, como gran cronología, ha implicado también una manera de entender el desarrollo civilizatorio. La Historia es progreso y desarrollo; la historia de los pueblos indígenas su contracara: barbarie[2] y subdesarrollo. Ello enroca con la ilusión de Fukuyama de entender la Historia como autorrealización, secuenciada en etapas evolutivas que caminan hacia un final determinado y coherente: el de la manera universal de entender el mundo y sus procesos. Esta sintomatología de la Historia excluye con radical crudeza la manera indígena de entender el tiempo y el espacio, como veremos.

Una Historia universal así construida se expresa epistemológicamente como disciplina inocente, cargada a un mismo tiempo de neutralidad y de verdad. La neutralidad historiográfica se trasciende a sí misma y se convierte en paradigma verdadero de cientificidad. Por ello, para construir ciencia hay que hacerlo según el paradigma da la neutralidad con la que se viene expresando la epistemología occidental, de manos de su concepción de la Historia. En este contexto, las historias indígenas se califican de desviadas, torvas, paracientíficas, esotéricas. Una metodología indígena de los derechos exige una revisión del paradigma científico de Historia con la que se ha venido produciendo el discurso de derechos.

Una Historia así narrada escapa de una comprensión procesual de las dinámicas historiográficas y se instala como disciplina que se explica a partir de lo que Morin ha llamado el "paradigma de la simplicidad"[3]

---

a un discurso colonial de derechos que invierte y merma sus expectativas de vida y empaqueta sus derechos. (Chilisa y Ntseane: 2010, pp. 617-631).

[2] "¿Qué quiere decir la palabra barbarie? La palabra barbarie evoca lo incontrolado. Por ejemplo, la idea de que el progreso de la civilización se acompaña de un progreso de la barbarie es una idea totalmente aceptable si comprendemos un poco la complejidad del mundo histórico-social" (Morin: 2011, p. 105). Esta no fue nunca la pretensión de la colonialidad del poder. Sin embargo, sí conecta estructuralmente con la manera indígena de entender la complementariedad. La dualidad armónica indígena, coaligada a la complejidad, implica asumir que el barbarismo juega un papel *necesario de complementariedad* en la construcción de la totalidad, en el equilibrio general del orden del sistema, en el mantenimiento de las relaciones sociales, en la producción de las subjetividades; y estas se entienden desde ahí, en sus emergencias, resistencias y propuestas.

[3] "Para comprender el problema de la complejidad, hay que saber, antes que nada, que hay un paradigma de simplicidad. (…) el paradigma de simplicidad es un paradigma que pone orden en el universo, y persigue al desorden. El orden se reduce a una ley, a un principio. La

(Morin: 2011, pp. 15 y ss.), que opera a través de tres principios. En primer lugar, el *principio de disyunción*, por el que se separan los elementos que pertenecen inextricablemente a la misma realidad; se trocean como unidades autónomas y separadas notas de un mismo sistema. Su expresión más clara es la metodología binaria. Una Historia disyuntiva es la que ha condenado a los pueblos indígenas al patio trasero de la historia, al proceder clasificando la realidad en pares opuestos (blanco/indígena; civilizado-bárbaro; desarrollado-subdesarrollado; ganador/perdedor; masculino/femenino;), estableciendo una relación de confrontación entre ellos, lo que implica la superioridad jerárquica y valorativa de unos pares sobre otros (Occidente sobre Pueblos Indígenas).

En segundo lugar, el *principio de reducción* que partiendo de una consideración compleja y plural de la realidad procede a una reducción de la misma a partir de la absolutización sólo de algunos de sus elementos, descomponiendo, como contracara de esta operación, la importancia y significación de otras dimensiones, como la de los pueblos indígenas. Clara expresión de esta reducción despreciativa y expropiante es la consideración de la epistemología desde cánones convencionales, cerrados, rígidos, que no admiten la diferencia ni otras maneras de expresión, reduciendo, con ello, los saberes ancestrales indígenas –objeto central de este ensayo- a meros epifenómenos, síntomas bastardos de cientificidad.

En tercer lugar, el *principio de la abstracción*, en cuanto expresión concreta del principio de reducción, que implica un sobredimensionamiento de las teorías, conceptos y categorías con las que construimos e interpretamos la realidad, cuya expresión más clara es la propensión hacia la abstracción y generalización tan propia del tono que está adquiriendo el discurso de derechos humanos.

En relación a la *Escritura*, la epistemología indígena está instalada en la oralidad del relato, la narrativa, la leyenda, la conversación cruzada, la imaginación mítica, expresiones necesarias para poder entender la relación con el territorio, con la Pachamama. Sin embargo, la escritura académica occidental, en cuanto epistemología, implica una manera de escoger, de organizar, de clasificar y presentar tanto el conocimiento como la realidad. Ello implica la proyección calificativa de todas aquellas estructuras sociales no escriturísticas -como la indígena- de no científicas. En todo ello se hace una interpretación epistemológica de lo que es la escritura en cuanto escritura, de su valor ontológico y de su cientificidad. Se trata de un discurso textual que privilegia lo escrito, la lógica del informe, frente a otras maneras de expresión de la narrativa que no se soporta y expresa exclusivamente a través de la escritura. El control y desposesión de los pueblos indígenas se canaliza a través de la “desverbalización” (Honneth: 2011, pp. 64 y ss; Santos: 2009), un control del lenguaje, de los derechos, de la ley y los discursos que implica desposesión epistemológica para los pueblos indígenas al reducir su potencial oral de creación de saberes a mero barbarismo ágrafo.

Finalmente, en relación a la *Teoría* en cuanto disciplina, la pretensión de los derechos indígenas está orientada a recuperar las Historias ancestrales -las ocultadas, las colonizadas y las violadas-, así como las epistemologías del pasado. Ello implica que las metodologías, las teorías y las preguntas de investigación tienen que ser reenfocadas, revisadas, descolonizadas, lo que supone centrar la visión en la manera indígena de entender el mundo; aquella en la que los pueblos indígenas transiten de ser objetivos epistemológicos a sujetos de derechos y creadores de saberes.

2. DESCOLONIZANDO LOS DERECHOS: LA PROPUESTA INDÍGENA

El primer epígrafe ha funcionado como condición de posibilidad para este segundo. El enfoque abstracto y general, como el realizado, implica una descolonización de las metodologías científicas; mientras que el enfoque específico y concreto reclama una descolonización del discurso de derechos que ha coadyuvado a sustentar y reproducir esas metodologías. La pretensión de este epígrafe será evidenciar cómo el discurso

---

simplicidad ve a lo uno y ve a lo múltiple, pero no puede ver que lo Uno puede, al mismo tiempo, ser Múltiple. El principio de simplicidad o bien separa lo que está ligado (disyunción), o bien unifica lo que es diverso (reducción)”. (Morin: 2011, p. 55)

de derechos humanos, en cuanto discurso emancipatorio dominante, ha minimizado otras estrategias y formas de vida (discursivas, prácticas, cosmovisionales) de entender los derechos y los deberes; el daño y la recompensa; la responsabilidad y la solidaridad; la vida y la violencia. Una de esas formas de vida es la manera holística que los pueblos indígenas tienen de entender la Vida, así como los saberes y conocimientos que se asocian a ese proyecto para el Buen vivir.

El discurso de derechos humanos *à* la Occidental ha funcionado, muchas veces, como políticas de inserción asimilativa; se han propuesto e impuesto como categorías universales, genuinas y verdaderas en las que incluir la mirada indígena (de los derechos). Ha sido un proceso de anticipación y anteposición del discurso institucional de los derechos, sobre los derechos de los pueblos indígenas entendidos como procesos de lucha. El discurso occidental ha simplificado el contexto indígena de vida y su cosmovisión de derechos, haciendo de la complejidad indígena un simple esquema de representación. Reducir las formas de vida indígena a mera representación implica desmaterializar sus derechos; considerarlos como meras carcasas sin titularidad. El discurso occidental de los derechos se ha venido proponiendo como modelo de comparación standard, como criterios de evaluación para otros discursos e indicadores de verdad: el individuo como unidad social básica, expresión paradigmática y hermenéutica de los derechos[4]; frente a la distorsión que el discurso colectivo de derechos indígenas propone. Estas prácticas discursivas han funcionado como un mecanismo al servicio del control de conocimiento; un marco de referencia colonial en la manera de entender los derechos y las prácticas de emancipación. Los discursos de derechos han podido funcionar muchas veces como formas de clasificación y representación de la epistemología, la metodología y la ontología indígena. La descolonización del discurso de derechos pretende abrir una fisura, un hiato en esta manera estancada y monolítica de entender la ciencia de los derechos y su moralidad; de dar formato a términos tan importantes como: sujeto de derechos, titularidad, víctima, victimario, violación, imputabilidad, prescripción, responsabilidad, validez y un largo etc.

Una reflexión interesante para poner la primera piedra en un ejercicio de descolonización de los derechos, sería el análisis del concepto de espacio y tiempo que los pueblos indígenas manejan para poder dar medida de la profundidad y especificidad de sus derechos[5]. La comprensión occidental del espacio se expresa a través de categorías absolutas que reflejan formas y metodologías orientadas a la medición del territorio. La ciencia occidental que estudia el espacio se ha venido concretando a través de disciplinas como la geografía, la topología, la cartografía, siendo su expresión simbólica más evidente el mapa[6] (Lefebvre:

---

[4] Ese sería el ámbito de enunciación desde el que se expresa el individualismo metodológico en cuanto manera de entender y construir la realidad. Desde esta atalaya metodológica, toda la vida social –su estructura y cambios- son explicables desde agencias y procesos individuales. La metodología holística y relacional que proponen los pueblos indígenas es reducida, por simplificación, a mera agregación de voluntades individuales, que por acción sumativa, constituyen lo colectivo, sin que quepa una ontología colectiva indígena. Para el individualismo metodológico el concepto de pueblo indígena es una antinomia; todas las proyecciones colectivas –de derechos, de vida, de cosmovisión- que escapen a la acción individual constituyen una aberración metodológica. Tocqueville define el individualismo como “un sentimiento maduro y sereno que dispone que cada miembro de la comunidad se separe a sí mismo de la masa que componen sus similares, y se separe también con respecto a su familia y amigos; de manera que, después que él forme un pequeño círculo propio, voluntariamente deje el resto a la sociedad en general”, (citado por Hayek: 1986, p. 5). Elster define el individualismo metodológico como: “la doctrina de que todos los fenómenos sociales (su estructura y su cambio) sólo son en principio explicables en términos de individuos (sus propiedades, sus objetivos y creencias)”. (Elster: 1984, p. 22). Todo ello evidencia de manera clara las tensiones y dificultades que la dogmática clásica de los derechos humanos expresa para incorporar los derechos indígenas en toda su intensidad y extensión colectiva.

[5] Hablamos de especificidad de los derechos indígenas por la dimensión reparadora que los derechos colectivos indígenas introducen en el discurso de derechos. Ello implica reorientar políticamente este discurso para investigar los patrones de violación sistemática y colectiva que estos pueblos vienen sufriendo, así como poner fin y límite a los objetivos últimos de esta praxis colonial. La sistematización de patrones de discriminación, exclusión y desprecio sobre los derechos de los pueblos indígenas -como el genocidio indígena, la violenta expulsión, privación y despojo de sus territorios ancestrales; la persecución y matanza de sus líderes, así como de sus formas de auto organización colectiva; la expoliación y saqueo del patrimonio indígena, entre otros- permite entender la pretensión última de esta violencia específica: negar y destruir la dimensión identitaria y cultural de los pueblos indígenas, sus prácticas de vida, sus formas de organización, precisamente, por el freno y merma que estas formas de vida suponen para los intereses públicos y privados, como Estados, empresas y terceros privados, entre otros. Por tanto, saberes y derechos indígenas constituyen dos pilares fundamentales desde los que interpretar y entender las formas de violencia sobre estos pueblos, así como la búsqueda de formas de garantía y reparación.

[6] “En el mejor de los casos, el espacio era contemplado como un medio vacío, un receptáculo indiferente al contenido, pero definido según ciertos criterios no expresados: absoluto, óptico-geométrico, euclidiano-cartesiano-newtoniano” (Lefebvre: 2013, p. 54).

2013, p. 53). Una comprensión social del espacio proyectado desde la matemática permite inferir cómo piensa el mundo, la sociedad y cómo se expresa la dinámica social de los pueblos. Desde una consideración así del espacio, los pueblos indígenas son representados como la *imagen espacial de occidente* cuyo paroxismo serán las brutales agresiones que los pueblos indígenas sufren sobre su territorio, facilitados por una comprensión cosificadora del espacio y las relaciones sociales (Tuhiwuai: 2017, pp. 112 y ss.). Frente a una concepción estática del espacio, petrificante y propietarista, emerge una concepción relacional (Estermann: 2009, pp. 123-145; Ávila: 2019, pp. 305-308; Hernando: 2015, pp. 83-124) de la misma puesta en escena por los pueblos indígenas, orientada a sustituir la productividad desertificante con el que operan muchas prácticas productivas, por la sostenibilidad y la autocontención en cuantos criterios básicos de interactuación con la realidad (Pachamama).

Las consecuencias de una comprensión tal del espacio implicará la puesta en escena de todo un instrumental colonizante que pasa por la delimitación del espacio-territorio a través de “líneas de demarcación”, fronteras, y todo tipo de herramientas necesarias para agrimensionar y tasar el territorio; así como la constitución y el manejo polarizado y productivo de dos categorías fundamentales para el capitalismo, como son centro y periferia. Con la categoría de “centro” se pretende dar medida de la centralidad que ocupa el sistema capitalista de poder-saber, lugar desde el que definir el espacio-territorio; la categoría de “periferia” se instrumenta como lugar espacial marginal desde el que definir y calificar al *otrx-indígena*, ubicándolo, de esta manera, fuera de la espacialidad central, pero maniatado a sus relaciones de poder: periferia, reserva, residuo, selva inhóspita en la que habitan los pueblos indígenas. Este manejo de la espacialidad tiene una repercusión dramática sobre la manera de entender los derechos indígenas y de definir y delimitar una concepción hegemónica de los mismos. Es esta divergente concepción del espacio la que hace difícil, sino imposible, entender y traducir a códigos occidentales a las maneras indígenas de entender los derechos.

Una concepción estática y clasificante del espacio implica, a su vez, un divorcio radical del espacio respecto al tiempo, frente a la dimensión interdependiente que la categoría tempo-espacial tiene para los pueblos indígenas (Martínez de Bringas: 2016, pp. 1-39). El tiempo occidental, que es un tiempo lineal, progresivo, teleológico, evolutivo, constituye un modo fundamental de organizar la vida social a través del trabajo. Desde esta mirada y este divorcio tempo-espacial, los pueblos indígenas carecen de tiempo, lo que los condena a una perenne indisciplina, pereza y falta de sistematicidad, permitiendo la conexión histórico-colonial entre *tiempo-trabajo-exclavitud indígena*. Lo que está fuera del tiempo, a contrapelo del mismo, desestructurado respecto al modo desarrollado de Occidente cuya pauta evolutiva viene dada a través del trabajo, es susceptible de ser limitado en su libertad y esclavizado. Por ello espacio y tiempo son, en definitiva, formas occidentales de entender la Historia; por ello los pueblos indígenas son una agencia contra-histórica en la medida que tienen conceptos diferentes de tiempo[7] y espacio. Esta diferente concepción del espacio-tiempo instaura esa cesura fundante en la modernidad colonial que marca la diferencia entre individuo y comunidad, entre derechos individuales y derechos colectivos indígenas, sin puentes ni interdependencia entre esta manera complementaria y relacional de entender los derechos. Desde ahí se construye el concepto de distancia del centro respecto a la periferia indígena, cuya proyección más clara es la ajenidad que se abre entre el saber y conocimiento clásico-colonial y el saber indígena, proponiendo la epistemología occidental como la única capaz de sostener la neutralidad científica, la objetividad, la verdad (Tuiwuai: 2017, p. 117).

Sin embargo, la temporalidad indígena es vivida como simultaneidad, proyectando la dimensión colectiva del tiempo y de sus productividades sobre el contenido de los derechos colectivos. De ahí la dimensión preventiva de los derechos colectivos indígenas que inauguran un sentido de la responsabilidad y el cuidado diferente. Vivir en “tiempo presente el pasado inscrito en el futuro” y el futuro inscrito en el pasado (Rivera: 2018, p. 91) implica un cambio poderoso en la concepción de la temporalidad que tiene su reflejo en la consciencia y en la praxis indígena.

[7] Así, la noción de Pachakuti refiere a una fuerza telúrica, una suerte de cataclismo que instaura un nuevo tiempo que permite el tránsito de un ciclo a otro. Con ello se instaura una especificidad cíclico temporal ignoto para Occidente.

3. CUALIDAD Y DIFERENCIA DE LA EPISTEMOLOGÍA INDÍGENA. SU PROYECCIÓN SOBRE LOS DERECHOS

La necesidad descolonizadora de discursos, metodologías y epistemes, realizada en los epígrafes anteriores, era necesaria para avanzar hacia la parte más propositiva de la metodología indígena y su proyección sobre los derechos. Entender el pasado colonizado es la única manera de avanzar con consciencia descolonizadora para implementar una pedagogía descolonizante. Una Historia indígena alternativa sólo puede construirse sobre el presupuesto de saberes alternativos que impliquen derechos diferentes. Por ello, procederemos en este epígrafe y en el siguiente a poner las bases de lo que podría ser la especificidad de una manera indígena de entender el conocimiento.

1. Un primer elemento para la construcción de una epistemología indígena es ser conscientes del divorcio entre el pensar y el hacer con el que opera la racionalidad científica occidental. Dicho divorcio tiene su expresión más clara en la manera académica de pensar los derechos. En este sentido, los derechos humanos, en cuanto producto pensado promete más que lo que da; anticipan una serie de expectativas, promesas y garantías de difícil resolución y cumplimiento. Es lo que Stavenhaguen denominó como "gap de implementación" (UN doc. E/CN.4/2006/78/Add.2 (15 December 2005) entre el pensar (su fundamentación y construcción normativa) y el hacer de los derechos (su aplicación práctica y real, su dimensión política). Constituye un conflicto serio para la garantía real de los derechos esa radical separación, ese hiato, entre el pensar académico y la reflexividad diaria de la gente de a pie, de las comunidades indígenas. Los pueblos indígenas no hacen de esa contradicción una disyuntiva paralizante. Existe dualidad pero no contradicción sino interdependencia. Se interpreta esta polaridad (de los derechos) como creación, como una trama que no es ni lo uno ni lo otro, sino ambos a la vez (Rivera: 2018, p. 83). Desde la perspectiva indígena, el problema no es cómo superar la tensión individual-colectiva de los derechos, sino cómo convivir y habitar con ella desde la interdependencia de los mismos.

Para los pueblos indígenas la lucha por los derechos implica trabajar dentro de esa contradicción entre pensar-hacer. De ahí su dimensión eminentemente política, práctica, colectiva y existencial: los derechos indígenas están al servicio de la reproducción de la vida individual y colectiva. De ahí que se vuelva tan difícil descolonizar en y desde los espacios de la Academia por esta tendencia descabalgante entre el hacer teórico y el sentir práctico[8]; entre individualidad y comunalidad. El *sentipensar*, en cuanto criterio epistémico del saber indígena, desplegado como dualidad armónica y creativa, más que dialéctica confrontada (Santos: 2003, p. 44).

2. Un segundo elemento sería repensar nuestros consumos cotidianos, lo que implica girar la mirada epistemológica de los derechos a ese oscuro zócalo de la dogmática de que son los deberes y las responsabilidades, lo que nos ubica ante la necesidad de asegurar la vida de las generaciones futuras (Martínez de Bringas: 2017, pp. 757-776). En esta dimensión se amplifica la brecha entre el pensar y el hacer. De ahí la llamada indígena al reaprendizaje de saberes que implica: desprivatizar y comunalizar nuestras acciones buscando coherencia entre lo público y lo privado, más allá de la dualidad occidental de los derechos (Rivera: 2008, pp. 73 y ss.).

3. Un tercer elemento sería recuperar con fuerza la potencialidad que encierran las acciones comunales indígenas en cuanto vehículo para el ejercicio de los derechos indígenas: el encontrarse en los caminos, el discurrir de la selva, el tránsito cotidiano de la plaza, las posibilidades de intercambio en el mercado. La potencialidad de lo comunal indígena refiere a un nosotros incluyente, no a un nosotros opuesto al otro. Un nosotros como cuarta persona del singular (Rivera: 2018, p. 83). Habitar la naturaleza a partir de las

---

[8] La razón como centro del conocimiento –logocentrismo- implicó desorganizar, violentar el entorno natural y vital, colonizando el mundo del "otro" bajo el argumento de la razón en cuanto salvaguarda de la verdad y la escasez. El trinomio verdad-razón-ciencia impuso su dominio sobre la subjetividad indígena. (León: 2013, pp. 169, 229).

comunalidades (de lo colectivo), no a pesar de ello, ni por encima de ello. Un *ethos* de la comunalidad, en cuanto fundamento y centralidad de los derechos, difícil de pensar y vivir desde el imaginario occidental de los derechos.

4. Un cuarto elemento para entender y proyectar la epistemología indígena, en cuanto forma y método de desplegar sus saberes y encarnarlos, sería el diálogo con los sujetos no humanos –en su dimensión lata- desde el criterio de dualismo armónico anticipado, situando a Pachamama como ser vivo, epicentro de la epistemología –comunidad única, indivisible y autorregulada (Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra, artículo 1)-. Ello implica un diálogo múltiple y circular con la naturaleza, las plantas, animales, especies, con los ancestros, con los muertos vivientes. No se trata de una relación entre iguales, sino entre totalidad y parcialidad(es). Se trata de una epistemología de mundos alternos al antropocentrismo occidental de los derechos, en donde los seres inanimados se constituyen como sujetos de vida y derechos de muy otra-naturaleza. Trascendiendo el discurso occidental de los derechos llamando sujetos (de derechos) a lo que en este imaginario son objetos de apropiación. Ahora bien, este presupuesto está más allá de la torpe y desviada traducción que se ha venido haciendo de esta especificidad del conocimiento indígena como derechos de la naturaleza. Ello no implica más que una simplificación de esa manera biocéntrica de entender el conocimiento indígena, tan propio de las Constituciones de Ecuador y Bolivia, al reducir la naturaleza a mero recurso natural, a objeto apropiable y sin derechos (Acosta: 2012, pp. 45 y ss). Se trata de una espuria traducción desde lógicas antropocéntricas, reduciendo administrativamente a “derechos de la naturaleza” la cosmovisión compleja de un ser viviente: Pachamama, que reclama un lugar y un desempeño específico para cada ser viviente, con principios de auto-regulación que explicitan derechos y deberes entre la totalidad y las partes, más allá de la lógica occidental en la manera de entender los derechos y las responsabilidades[9]. Por ello, la política de derechos indígenas no se articula tanto desde la idea de igualdad –como en la lógica occidental-, sino desde la idea de equivalencia entre seres vivos, seres inanimados y la naturaleza; y, desde la perspectiva del diálogo intercultural, de equivalencia con Occidente: tu modo de conocer es equivalente al mío.

5. Un quito elemento sería ser conscientes de las paradojas que produce y reproduce el poder destituyente (Rivera: 2018, p. 107); de la penumbra cognitiva y el vaciamiento de poder que el discurso de derechos humanos y de movimientos sociales produce sobre los pueblos indígenas. Ello exige abrir una reflexión sobre las fracturas sistemáticas que sigue produciendo el colonialismo interno. Los pueblos indígenas son también artífices de su propia colonización en la medida que no hay consciencia de los procesos de colonización interna hacia el interior de sus propios saberes. En la medida que este ejercicio crítico no se haga y actualice constantemente, es imposible pensar qué es la descolonización en su radicalidad. Los pueblos indígenas se han tragado –como tantos otros sujetos- de manera irreflexiva conceptos como movimiento social indígena y derechos, siendo en mucha medida estos discursos la punta de lanza de nuevas expresiones de re-colonización. La estrategia es clara: atacar los saberes y prácticas indígenas a partir del discurso de derechos, asumiendo acríticamente perspectivas, contenidos y dimensiones que suponen una inversión real de las expectativas indígenas vividas como derechos. La utilización

[9] El Derecho y los derechos deberían estar al servicio de la protección de la dimensión única e indivisible de la Pachamama, preservando la integridad y la estabilidad de su estructura biótica; no una orientación administrativa de protección de la naturaleza como las propuestas hechas desde un enfoque desarrollista-estatista que reduce la complejidad del tema a mera política pública. Ese ha sido el caso del Plan Nacional para el Buen Vivir en Ecuador que estructura su argumentación a partir de una comprensión de la naturaleza como recurso natural que necesariamente tiene que ser administrado por el Estado. En este paradigma, el “Buen Vivir” funge como ideología funcional al servicio de un modelo exportador. (Domínguez y Caria: 2014, pp. 6 y ss; Dávalos: 2014; Oviedo, 2014). Esta perspectiva desarrollista-estatista puede también evidenciarse en la arquitectura normativa de la Constitución ecuatoriana al describir el desarrollo como un *régimen económico* (art. 275); o cuando se refiere a la naturaleza como mero “recurso natural”, perteneciendo al Estado los recursos naturales no renovables de manera inalienable, irrenunciable e imprescriptible (arts. 1 y 317). En definitiva, el Sumak Kawsay y el Suma Quamaña no son y no pueden traducirse como simples derechos de la naturaleza. Disponen de un contenido intangible que desborda la semántica; que en la medida que quedan atrapados en una categoría hermética como la de “derechos de la naturaleza”, resultan cosificados, limitados e invertidos en su sentido constituyente indígena. La perspectiva indígena exige respeto en su integralidad para poder articularse como una perspectiva de derechos indígenas. (Cullinan: 2011, pp. 114 y ss.).

asimétrica e invertida de cómo se ha venido manejando la consulta indígena, a partir de su reconocimiento en el Convenio 169 y en la Declaración, es un vivo ejemplo de ello. La consulta ha transitado de ser un derecho indígena (consulta para obtener el consentimiento de los pueblos indígenas) a un derecho del Estado. Ello es expresión del nuevo rostro que adquiere el colonialismo interno y que muchos pueblos indígenas han incorporado acríticamente[10].

4. HACIA UN PARADIGMA INDÍGENA DE LOS SABERES

Hasta ahora hemos procedido exponiendo cuáles eran los presupuestos sobre los que se asienta un paradigma indígena de los saberes. En ese sentido, llamábamos la atención sobre la importancia de desplegar toda una teoría de la descolonización indígena como propedéutica necesaria para avanzar hacia formas propositivas de saber indígena. La descolonización de los saberes y los discursos funciona como condición de posibilidad para ubicar el contexto de exclusión en el que se encuentran y asientan los saberes indígenas; para dar medida del epistemicidio del que han sido objeto, entender las avenidas y senderos por los que estos saberes han discurrido y se han defendido (Castro-Gómez: 2000, pp. 88-98); así como para expresar la resistencia indígena, nítida expresión de que el saber indígena se ha ido incubando y elaborando como reacción y protección a los procesos de exclusión, opresión y marginación con los que se han construidos los pueblos indígenas. La resistencia es la forma fundamental con la que se ha venido modulando la reivindicación y lucha indígena por los saberes; forma parte de la identidad memorial de los pueblos indígenas.

Un paradigma indígena de los conocimientos y los saberes implica la relación trabada e interdependiente de una metodología indígena con una epistemología, con un sistema de valores–axiología indígena-, y con una ontología en el que se evidencien los presupuestos cosmovisionales indígenas en la manera de construir socialmente la realidad (Chilisa: 2012, p. 161 y ss; Kovach: 2009, p. 45 y ss; Hoppers: 2002). La metodología indígena es una suerte de síntesis cruzada y sistémica de epistemología, ontología y axiología indígena. Pasemos a desgranar y desarrollar algunos de estos elementos en sus partes, como momentos y notas de un sistema mayor trabado desde la interconexión.

1. La *metodología indígena* se conecta sistémica y estructuralmente con el derecho a la autonomía, la territorialidad y la jurisdicción indígena, lo que se traduce como la capacidad indígena para canalizar y autogestionar sus propias formas de producción de conocimiento (Martínez de Bringas: 2018, pp. 101-138). No hay escisión ni fracción entre autonomía territorial, organizativa, jurisdiccional y de conocimiento; constituyen todas ellas arcos que sostienen la bóveda ensamblada de los derechos colectivos indígenas, que no admiten partición ni tratamiento individualizado.

Hablar de metodología indígena implica interrogarse sobre las mejores maneras que podrían ayudar a construir relaciones de respeto y equilibrio entre la totalidad y la particularidad; entre el saber, la Pachamama y sus participantes (Arévalo: 2013, p. 71). También implica cuestionarse de manera abierta el roll del investigador en estas dinámicas, así como los beneficios comunitarios últimos que se derivan de ciertas maneras de investigar y de apropiarse del conocimiento. Esto es, cómo se construye co-responsabilidad y entre el sujeto investigador, la Pachamama y la dimensión colectiva de la comunidad.

La metodología indígena también debe ser reorientada a partir de las características y sesgos que especifican el conocimiento indígena. Por tanto, la metodología indígena se expresa a partir de un conocimiento que es (Grenier: 1998, pp. 75-134; Sikes: 2000, pp. 349-358):

---

[10] El manejo acrítico y desfondado del discurso de derechos indígenas tanto en Ecuador como en Bolivia es otro claro ejemplo de ello. La asunción de un discurso despolitizante y desmaterializador sobre el "Buen Vivir" y el Sumak Kawsay, son expresiones de ese nuevo rostro de derechos con el que se presenta el colonialismo interno y que exige reflexión crítica y combativa.

- Acumulativo, en cuanto que representa la sedimentación de generaciones de experiencias, observaciones, cuidados, errores; no sólo la aportación individualizada y departamentalizada, lógica con la que se expresa la propiedad intelectual.
- Dinámico, en el sentido de que el conocimiento se adapta y re-adapta a las exigencias del contexto, de las situaciones locales. El conocimiento habla desde y para la comunidad, por tanto, responde a ella.
- Colectivo: todos los miembros de la comunidad han co-participado en su construcción, mantenimiento, conservación y trasmisión. La dimensión cualitativa y cuantitativa del conocimiento está mensurada y modelada desde lo colectivo; no a partir de indicadores individuales.
- Se expresa a partir de memorias, coreografías rituales, actividades, creencias, mitos, cuentos, danzas, liturgias, lenguajes, derechos, etc., teniendo todos ellos una relación inescindible y constitutiva con la oralidad y sus formas de expresión.

La metodología también tiene que ver con utilización prioritaria y selectiva de una serie de técnicas a través de las cuales se expresa y constituye el conocimiento indígena (Cajete: 1999, pp. 45-56). Todo ello tiene una huella indeleble en la manera de construir y entender los derechos indígenas y la interculturalidad en el diálogo de derechos. Estas técnicas son muchas y diferentes, así:

- El conocimiento indígena no se rige por parámetros de causalidad. La mirada indígena viene accionada por principios como la sincronicidad, la dimensión energética, el biocentrismo, todo ello más allá de la mera causalidad física.
- Los métodos de investigación tienen un carácter procesual. La intensidad metodológica se pone más en el proceso a realizar que en los resultados conseguidos.
- La observación indígena implica una ecología de los saberes; una mimada y cuidadosa observación de plantas, seres, animales, procesos, conocimiento ancestral, cambios climáticos, etc. Todo ello marca el pulso y las posibilidades de la Madre Tierra; establece el principio de factibilidad de los conocimientos y señala sus límites.
- La experimentación proviene directamente de las maneras de apropiación y remodelación que se hace del territorio y sus recursos; de las específicas relaciones que se construyen y traban con las energías de la Pachamama. Por ello, la objetividad está fundada en la subjetividad, en las maneras colectivas de vivir y habitar el territorio.
- El caos y la diversidad son los elementos que construyen la ontología indígena. Un caos diverso, multiforme, que no se puede reconducir a la sistematicidad metodológica que reclama unidad como método para poder entender la totalidad. El caos complejo como método para entender la totalidad y la parcialidad.
- La relación de interdependencia entre sujeto-comunidad-Madre Tierra, así como la importancia de la espiritualidad para dar medida y contenido de esta relación trinitaria, de la energía vital que se expande a partir de esa concepción biocéntrica de la vida.
- La importancia de la representación y la memoria a través de estructuras y procedimientos simbólicos procedentes del conocimiento indígena; así como la importancia de conceptos como responsabilidad y deber que se adquieren y transmiten a partir de prácticas ceremoniales. Ello se complementaría con la importancia que tienen los sueños y las visiones para poder entender los procesos y maneras de expresión del conocimiento.
- La fundamentalidad de los/las mayores comunitarios en la conservación, defensa y transmisión del conocimiento.

2. La *ontología y axiología indígenas* tienen una relevancia fundamental en la definición del marco de vida y sentido de los pueblos indígenas, teniendo serias implicaciones en las formas de construcción social

de la realidad. La ontología se asocia con un principio estructural desde donde explicar la existencia indígena: el pensamiento relacional[11] y holístico[12]. La relacionalidad implica que todo está de alguno u otra manera relacionado y vinculado con todo. Lo importante no es tanto el ente, sino la relación (Estermann: 2009, p. 126). Por *la relación* es que nos constituimos y no al revés. El concepto de relacionalidad indígena se explica por oposición al de sustancialidad occidental[13]: la relación antecede a la sustancia. Lo importante y fundamental es el acto de vincularse-relacionarse con la vida.

La relacionalidad remite a la totalidad en cuanto unidad que todo lo vive; es un pensamiento alérgico a la dualidad y a la dicotomía. Todo está relacionado y cosido, el método dialéctico resulta refractario para un pensamiento relacional.

Por ello, una primera disyunción que confronta el pensamiento indígena es la división entre seres humanos/animales/plantas; materialidad/inmaterialidad; viviente/no viviente. Todo ello constituye una unidad relacional interdependiente, donde totalidad y particularidad tienen relaciones complementarias, no enfrentadas. Esta dimensión relacional incide de manera poderosa sobre la dicotomía occidental -derechos individuales vs. derechos colectivos-, dicotomía y fragmentación abismal que no existe para el pensamiento indígena: lo colectivo no es sin lo individual y éste no tiene sentido si no se proyecta sobre lo comunitario[14]. No hay relación confrontada sino complementaria, lo que como sabemos, plantea dificultades a la dogmática de los derechos humanos, tanto en el nivel del reconocimiento, como en el de la garantía.

El pensamiento relacional -por oposición al pensamiento racional- puede explicar de manera holística la totalidad, así como sus relaciones con la particularidad. Por ello, en el ámbito de la *axiología* indígena, se habla del Consentimiento Previo Libre e Informado (CPLI) (que no consulta) como meta-derecho necesario para garantizar la realización de otros derechos. El CPLI (Martínez de Bringas: 2012, pp. 127-149) se coagula relacionalmente con otros derechos para poder producirlos y garantizarlos, más allá de la manera occidental de ponderar y proporcionar derechos, como técnica necesaria para determinar que bienes jurídicos en conflicto tienen prioridad sobre otros. No es proporcionalidad, sino relación complementaria de un derecho con otro, sin sacrificio de ninguno. Incluye privacidad, confidencialidad, suficiencia y reconocimiento de la propiedad colectiva, la jurisdicción y la autonomía. Estos derechos no son fragmentables ni divisibles a partir de una metodología dialéctica. Son complementarios e inescindibles; hablan de la totalidad relacional indígena, de tal manera que una mutilación en una de sus partes, constituye una limitación y una vulneración de la totalidad. Un cambio en una parte implica una transformación de la totalidad. Ello constituye una dificultad enorme para la dogmática clásica de los derechos humanos cuya técnica de resolución de conflictos -en la confrontación de derechos- no coincide con la manera indígena de entender estos conflictos.

Cuando Silvia Rivera dice “nosotros es la cuarta persona del singular”; o cuando Chilisa habla de “Yo soy nosotros; yo soy porque nosotros somos; nosotros somos porque yo soy; yo estoy, tú estás en mí” están describiendo metafórica y materialmente el pensamiento de la relacionalidad, la ontología indígena. El

---

[11] Son muchos los estudios que se han dedicado al análisis de una metodología relacional en el pensamiento indígena. Un estudio seminal, iniciático y profundo a este respecto es el de (Estermann: 2009, pp. 123-145)

[12] Existen referencias holísticas en el pensamiento occidental, pero no de esta manera. Nos referimos, a modo de ejemplos, a la Ley de la proporcionalidad de los entes en Empédocles; a la doctrina emanantista del neoplatonismo; o la concepción de las mónadas en Leibniz en cuanto reflejo de todo el universo. Pero la relacionalidad indígena no se entiende en sentido cronológico, ni metafísico; sino como algo vivencial y axiológico. Ser desde la relacionalidad implica un conjunto de valores. Se es para vivir de acuerdo a unos principios y son estos principios axiológicos los que dan contenido material a la ontología, al ser indígena, a su subjetividad. Hay reside la especificidad de lo relacional.

[13] Los idiomas indoeuropeos, con el griego como paradigma, se estructuran en torno a un sustantivo que representa una sustancia que es portadora de predicados (accidentes). Los idiomas de Abya Yala –fundamentalmente el quechua y aymara- se articulan en torno a la *relación* como elemento primordial. Múltiples sufijos dan medida de esta relacionalidad. Por tanto, mientras para Occidente el gran problema metafísico ha sido siempre la *relación (*intersubjetiva; psico-física; materia-espíritu; con la Naturaleza) para las filosofías andinas el problema ha estado en la sustancialidad, en la identidad e identificación con una concepción reduccionista de la realidad, no múltiple; en la yoidad unidireccional. (Estermann: 2013).

[14] De nuevo una nueva expresión de la relacionalidad que implica reciprocidad, complementariedad y correspondencia en los aspectos afectivos, ecológicos, éticos, estéticos y productivos. Las relaciones ‘lógicas’ (en sentido técnico) y gnoseológicas son más bien relaciones derivadas de las relaciones primordiales de convivencia cósmica indígena.

planteamiento no es buscar la tranquilidad de lo UNO –como haría el pensamiento presocrático-; ello es una angustia maniquea. Es necesario trabajar y elaborar dentro de la contradicción "haciendo de su polaridad el espacio de creación de un tejido intermedio (taypi), una trama que no es ni lo uno ni lo otro, sino todo lo contrario, es ambos a la vez" (Rivera: 2018, p. 83; Chilisa y Ntseane: 2010, p. 620).

La relacionalidad se trenza y expresa a partir de una serie de principios como son: correspondencia, complementariedad, reciprocidad y ciclicidad (Estermann: 2009, pp. 136-145).

El principio de *correspondencia* es una consecuencia lógica de la relacionalidad: lo macro se refleja en lo micro, como el cosmos en la Naturaleza. Por ello la *ecosofía indígena* es el cuidado del equilibrio cósmico y espiritual en el manejo de los recursos y los sistemas de producción, siendo los derechos (indígenas) herramientas fundamentales para este equilibrio, prolongación de esa correspondencia. El deterioro ambiental y las agresiones a la territorialidad indígena implican una fractura en el principio de correspondencia. De ahí la importancia del "ritual" indígena como mediación restitutiva y retributiva. La ritualidad indígena es un elemento consustancial a la cosmovisión y a los derechos indígenas; funge como la sanción y promulgación de las leyes en el esquema occidental. Pero no es una ritualidad formal, vacía, de cierre; sino material, con una función ecológica y económica, una ritualidad sanadora, necesaria para lograr esa correspondencia que avanza hacia comprensiones de justicia ecosófica.

El principio de *complementariedad* atraviesa toda la realidad indígena –política, social, cultural, sexual, económica, religiosa, espiritual, cósmica, etc.- Complementariedad entre lo masculino y lo femenino, entre la noche y el día, entre el nacimiento y la muerte, fuertemente conectado, a su vez, con la concepción cíclica-circular del tiempo indígena. La complementariedad trasciende la mera clasificación y construcción de las personas a través del género[15]. Complementariedad es más que mera interdependencia de derechos; trasciende la mera comprensión intergeneracional de los mismos. La complementariedad es un principio transversal a todos los derechos; otra manera de entender la igualdad y los procesos de discriminación, pero desde otras expresiones[16].

El principio de *reciprocidad* implica devolver lo que cada uno ha recibido, con una connotación ritual y simbólica muy importante. Tiene una relación interdependiente con los ancestros, los difuntos; y una proyección importante sobre las generaciones futuras. El principio de autocontención, conservación y preservación para las generaciones venideras está presente en este principio. La dimensión preventiva y proyectiva de los derechos también. La reciprocidad implica equilibrio entre transacciones e interacciones de conocimiento, saberes, producciones y deberes. Inserta en el centro del debate toda una concepción de los deberes, como dimensión recíproca de los derechos, su alter ego, su complementariedad. Esta es una falla fundamental en la construcción occidental de los derechos: el no haber desarrollado una teoría de los deberes como núcleo esencial de aquellos (Martínez de Bringas: 2017).

Este concepto de responsabilidad indígena no se restringe a la mera libertad individual –tan propia del pensamiento liberal-, sino que abarca de manera interdependiente la dimensión colectiva del pueblo. No se limita sólo al sujeto humano, sino que incluye la Pachamama como núcleo fundamental desde donde desplegar la dinámica de la reciprocidad: la lógica de derechos-deberes. Va más allá que del concepto de justicia social occidental, incluyendo una consideración ampliada e intangible como la de "justicia cósmica". La justicia social es un epifenómeno de la justicia cósmica indígena. Las relaciones sociales no son algo

[15] En el mundo andino, las mujeres pastorean el ganado que en otras culturas tiene connotaciones masculinas; los varones siembran la Pachamama, la Madre-Tierra. La *pachamama* es ante todo virgen que es fecundada por la lluvia y el sol; la 'pareja' de la *pachamama* es el *apu/acbachila,* la cumbre del cerro más cercano que sirve de *chakana* entre *hanaq/alax pacha* y *kay/aka pacha.* Incluso las comunidades, pueblos, barrios y hasta el espacio urbano son divididas en una 'parte de arriba' y una 'parte de abajo', como espacios complementarios y polares que funcionan en complementariedad, no de manera dialéctica. (Estermann: 2009, pp. 175 y ss.).

[16] Una vez más nos movemos en el plano cosmovisional. Desde una perspectiva teórica (incluso idealizante), estos principios presentan un potencial poderosísimo para completar la dogmática de derechos humanos tal y como la hemos construido en Occidente. En su mirada práctica, real y cotidiana, aquí hay un trabajo ingente y necesario para alcanzar procesos de igualdad y equivalencia en el mundo indígena entre hombres y mujeres. No se puede ser eufórico, fantasioso e ingenuo con estas afirmaciones. Hacerlo sería despolitizar y desfondar el carácter transformador de todos los derechos.

diferente a las relaciones cósmicas (pachasofía); más bien las incluyen. Por tanto, la justicia social es sólo una de las maneras de expresar y contener la justicia cósmica, pero no dan medida de la totalidad de ésta que trasciende la justicia social (Estermann: 2009, pp. 259; Cullinan: 2011, pp. 85 y ss.). Ello reclama la necesidad de retribuir y devolver a la Pachamama lo que está ha posibilitado y dado, como manera de reestablecer el equilibrio fracturado. Se trata de una cosmovisión que va más allá de cómo son teorizados y recogidos los derechos de la naturaleza en la Constitución de Ecuador y Bolivia.

El principio de *ciclicidad*, tan presente en Heráclito, es una manera de cuestionar la concepción occidental del tiempo lineal en lo que tiene de cosificador, progresivo, irreversible y cuantificable. La ciclicidad indígena es un cuestionamiento radical de la manera occidental de entender el *derecho al desarrollo*; de enfatizar la difracción intercultural que se produce cuando se quiere hacer pasar la cosmovisión indígena de la Pachamama por el disfraz del desarrollo (indígena). Ninguna de las categorías de cuantificación con las que se ha venido expresando el desarrollo occidental (tasa de crecimiento, coeficiente Gini, capacidad, etc.) permite expresar ni atrapar el sentido indígena de ciclicidad, lo cual conecta, de nuevo, con la forma indígena de entender lo colectivo y los derechos. Para los pueblos indígenas la ciclicidad implica que el tiempo no sólo se mide a través de unidades cuantitativas; sino a través dimensiones cualitativas que escapan a las maneras mercantiles de medir y tasar el tiempo, y, por tanto, a la manera occidental de entender la vida y sus posibilidades. De ahí que para los pueblos indígenas la ritualidad resulte fundamental para mediar con las actividades económicas y productivas, rituales que funcionan como elementos de limitación y coto a las actividades productivas desequilibradas. Otra manera de entender las agresiones a la Naturaleza. De ahí, también, la importancia de días intocables, días fértiles, reservas de territorios, alimentos y especies que resultan intangibles, no abiertos a la libre disposición[17]. La productividad, el rendimiento, el consumo son dimensiones que se subordinan a los ciclos estacionarios, a los ritmos y métodos de la Pachamama. No todo puede ser producido y consumido; los saberes indígenas en la comprensión de la Pachamama funcionan como principios de autolimitación y contención.

3. La *epistemología indígena,* en cuanto teoría del conocimiento indígena, ha quedado más que sugerida en todo lo anteriormente expresado y conectaría con lo que se ha venido llamando –a veces devaluativamente- el Buen Vivir (Ávila: 2019, pp. 293 y ss; Maldonado: 2014) o el Vivir Bien. Como se colige de la ontología expresada, el Buen vivir es un concepto dinámico, continuo, pero que no refiere a progreso, sino que remite a la espiritualidad, cosmovisión, historia y lugar en el cosmos de los pueblos indígenas. Habla de un concepto de Vida más allá de lo biológico, trascendiéndolo por arriba y por abajo. Es un concepto trabado y asido desde la relacionalidad descrita, por la que todo está conectado, vinculado, interconectado. Cualquier acción o dejación produce efectos en la totalidad, en la Vida, en sus lugares, en su tiempo y espacio. Toda acción complementa la complementariedad del Buen Vivir; o la destruye y fractura, afectando a la totalidad (cósmica) y a la parcialidad (entes, sujetos vivos y no vivos). Promociona la co-responsabilidad o la angosta. No es una sabiduría, la del Buen Vivir, antropocéntrica, sino biocéntrica, siendo la conexión con la espiritualidad, los antepasados, los espíritus, los difuntos y las futuras generaciones el motor de su articulación y funcionamiento. La justicia es cósmica, en cuanto que transcienda las relaciones sociales y las incluye en un proyecto de respeto y responsabilidad mayor. Es una justicia pluridimensional, siendo la dimensión social sólo un momento de ella. El Buen Vivir se deshace de una comprensión desarrollista y procesual del tiempo lineal; se desanuda de una comprensión productiva y acumulativa de la vida, no cíclica. Como dice Estermann “El futuro real se encuentra en el pasado que tenemos por delante” (Estermann: 2013, p. 15).

---

[17] En la ritualidad andina, la primera semana de agosto es un momento fundamental. Es cuando la Pachamama descansa y los rituales funcionan como actos para pedir permiso para poder trabajarla, sembrarla. La semana santa funge como sincretismo andino-católico. La Pachamama está en luto, de duelo por el destino de su pareja, Jesús. El Carnaval es, por el contrario, un tiempo de abundancia y agradecimiento; expresión de la reciprocidad comentada. Es la dimensión dionisiaca que expresa la alegría por los frutos de la tierra, por la generosidad de la vida.

La epistemología indígena es el sistema de conocimiento indígena expresado a través de sus contextos, lenguajes, historias y espiritualidades. Implica hacer del conocimiento indígena guía y orientador del proceso de conocimiento (Wilson: 2008, pp. 74 y ss.). Eso sería propiamente el Buen Vivir.

Desde ahí, la epistemología indígena se desplegaría a partir de una serie de elementos como serían: a) La dimensión contextual e histórica de los saberes. Frente a la universalidad occidental, la pluralidad y diversidad de saberes indígenas, tantos como pueblos. Diversidad biológica y diversidad cultural se fusionan y se entremezclan: las diferentes formas y prácticas de convivencia con la Pachamama producen diferentes y variadas formas de ecosofías indígenas a partir de la relacionalidad; b) El papel de las lenguas indígenas en la producción y vehiculización del conocimiento. Las lenguas indígenas influyen y canalizan muy determinantemente el conocimiento indígena (Chilisa: 2011, p. 98); c) Los lugares-otros donde anidan los conocimientos, como los sueños, visiones, memorias, historias, ritualidades; d) el carácter colectivo y co-producido del conocimiento, que ensambla con la dimensión colectiva de los derechos indígenas; e) el rol del conocimiento indígena que establece un puente de conexión entre la descolonización y la autodeterminación indígena: descolonización para la autodeterminación.

CONCLUSIONES. DESDE LOS SABERES INDÍGENAS HACIA LOS DERECHOS

Un paradigma indígena de saberes e investigación orientado a los derechos humanos nos permite concluir una serie de premisas importantes, a partir de muchos de los elementos desarrollados y fundamentados.

1. Los pueblos indígenas tienen una comprensión de la identidad y formas de vida netamente colectiva, lo que, por extensión, se prolonga y extiende a la manera de entender y comprender sus derechos. La dimensión colectiva de los derechos indígenas es un reflejo de su identidad cultural, así como de su cosmovisión y comprensión espiritual de la vida.
2. La función de los *derechos colectivos indígenas* es la de reparar y transformar las injusticias históricas producidas por la violencia pasada y presente del colonialismo sobre sus formas de vida y derechos, expresiones de violencia que se siguen reproduciendo en los territorios indígenas.
3. Teniendo en cuanta la cosmovisión y la estructura de los saberes indígenas, los derechos cumplen una función *creativamente reparadora*: a) son condición de posibilidad para completar el discurso de derechos humanos -centrado fundamentalmente en la dimensión individual de las personas-; b) proporcionan un límite esencial al discurso eurocéntrico del universalismo liberal de los derechos, por todo lo que excluyen e invisibilizan: la dimensión colectiva de los pueblos indígenas; c) otorgan luz sobre los procesos de *exclusión-discriminación-desprecio* que afectan de manera específica a los pueblos indígenas y que poseen una diferencia específica frente a otros discursos de derechos humanos.
4. Los pueblos indígenas contrastan críticamente el mito de la presunta universalidad occidental de los derechos, planteando la descolonización de los mismos como condición de posibilidad para la construcción de saberes. Los saberes indígenas en conexión con sus derechos tienen una dimensión más contextual y local que universal; por ello, una reinterpretación intercultural de los derechos -a partir del paradigma indígena- permite entender la(s) universalidad(es) de otras maneras.
5. Los pueblos indígenas despliegan una concepción eminentemente política de los derechos al manifestar que este discurso no es ajeno al poder; está ínsito en el corazón de estas dinámicas. Por ello y para ello una epistemología descolonizante en la construcción del discurso de derechos resulta fundamental.
6. Una epistemología para la descolonización implica la destrucción de estereotipos como el carácter vulnerable, subdesarrollado e incivilizado de los pueblos indígenas, pueblos allende del marco productivo y civilizatorio del sistema capitalista. Un planteamiento desde los saberes indígenas exige develar la condición negada de los pueblos indígenas como sujetos de derechos, así como un serio y

sistemático estudio de las causas profundas que producen exclusión colonial, evitando análisis fragmentarios y sintomáticos sobre sus formas de exclusión y vulnerabilidad.

7. Frente al enfoque jerárquico de los derechos, productivo, generalista y estratificado en generaciones, los pueblos indígenas ubican en el centro de su comprensión de los saberes la idea de *sostenibilidad* como eje interpretativo de todos los derechos, frente a otros esquemas, en el que la productividad constituye un elemento basal. Sostenibilidad implica abrirse al carácter finito del sistema-totalidad que nos envuelve y sostiene (Pachamama), finitud que reclama otra manera de entender y proyectar las relaciones interpersonales, comunitarias, con la Naturaleza, con los seres no vivientes, etc. La finitud, que funciona como límite de factibilidad para los derechos, proyecta estos sobre las generaciones futuras proponiendo que no existen derechos hoy sino son sostenibles en el futuro. La dimensión preventiva, derivada del carácter relacional de los derechos indígenas, resulta fundamental para poder entender todo esto.
8. Otro elemento fundamental derivado de los saberes indígenas es el concepto de "justicia cósmica" indígena, en cuanto presupuesto derivado de su pensamiento relacional. La *justicia cósmica* es una manera de confrontar críticamente el pensamiento disyuntivo y dicotómico tan presente en el discurso de derechos. Ello implica un equilibrio complementario y armónico entre la naturaleza humana y la no humana; entre vida y muerte, pares complementarios que integran un concepto integral de vida indígena; entre cultivar y consumir, elementos interdependientes para garantizar la sostenibilidad de los pueblos y allanar el camino hacia un concepto amplio de responsabilidad; entre trabajo y ritualidad, elementos fundamentales para garantizar la viabilidad de los sistemas productivos indígenas, así como para expresar su vínculo esencial con la Naturaleza, construyendo desde ahí una sólida idea de reciprocidad: devolver a la Pachamama lo que de ella se ha recibido. Para los pueblos indígenas el trabajo no es productivo; sólo lo es la Naturaleza, de ahí la necesidad de elaborar otras maneras de relación y de vínculo con ella arraigadas en el respeto recíproco y colectivo. Ello inaugura una manera de entender la responsabilidad que podría ser muy útil para complementar el discurso de derechos humanos.
9. Los saberes indígenas, entendidos como ecosofía, no pueden ser interpretados desde la dualidad producción-consumo. La ecosofía apunta a ubicar a los pueblos indígenas como guardianas de la Pachamama. La dimensión preventiva y garantista de los derechos resulta fundamental para este objetivo. Estamos ante otra lógica y otra manera de entender el Desarrollo. Es el carácter de guardianes de la tierra lo que da valor y especificidad a los derechos indígenas; y lo que explica las causas de persecución, aniquilación y criminalización de estos pueblos.
10. La opresión y discriminación continuadas sobre las formas de vida, estructuras cosmovisionales y saberes de los pueblos indígenas nos permiten discernir, investigar e identificar *patrones de violación* que estos pueblos han venido sufriendo y sufren. Investigar estos patrones de violación permite diseñar un mapa de indicadores para poder entender: i) cómo es y cómo se ejerce la violencia que sufren los pueblos indígenas; ii) cuál ha sido el objetivo último de un proceso tan sistemático y específico de violencia y sufrimiento sobre estos pueblos. Todo ello constituye un reto urgente y emergente para los derechos humanos con rostro indígena.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, A. (2012). Buen vivir Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos. Abya Yala, Quito.

ARÉVALO G. (2013). "Reportando desde un frente decolonial: la emergencia del paradigma indígena de investigación", en: ARÉVALO G. y ZABALETA I. (eds.) Experiencias, luchas y resistencias en la diversidad y la multiplicidad. Asociación INtercutural Mundu Berriak, Bogotá.

AVILA R. (2018). La utopía del oprimido. Los derechos de la naturaleza y el buen vivir en el pensamiento crítico, el derecho y la literatura. Akal, Madrid.

CAJETE, G. (1999). Native Science: Natural Law o Interdependence, Cear Light Publishers, Santa Fe.

CASTRO GÓMEZ, S. (2000). "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro" en: LANDER E. (ed.) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Clacso, Buenos Aires. pp. 88-98.

CHILISA B. (2012). Indigenous Research Methodologies. Sage, London.

CHILISA B.& NTSEANE P. (2010). "Resisting dominant discourses: Impications of Indigenous African Feminist Theory and Methods for Gender and Education Research", *Gender and Education*, 22 (6), 617-631.

CRAM F. (2009). "Manteining indigenous voices" en: MERTENS D.M. & GINSBERG P.E. (ed.), The Handbook of social research ethics, Sage, CA, Sage. pp. 308-322.

CULLINAN C. (2011). Wild Law. A Manifiesto for Earth Justice. Chelsea Green Publishing, Vermont.

DÁVALOS S. (2014). "El Sumak Kawsay y las cesuras del desarrollo", en: HIDALGO-CAPITÁN, GUILLÉN GARCÍA y GUAZHA (eds.), Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. CIM, Huelva. pp. 133-142.

DOMÍNGUEZ R. y CARIA S. (2014). La ideología del Buen Vivir: la metamorfosis de una alternativa al desarrollo de toda la vida. UASB-Ecuador, Quito.

ELSTER, J. (1984). "Marxismo, funcionalismo y teoría de juegos. Alegato en favor del individualismo metodológico", *Zona abierta*. No. 33, octubre-diciembre, pp. 40-68.

ESTERMANN J. (2009). Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un nuevo mundo. ISEAT, La Paz.
FOUCAULT M. (1992). El orden del discurso. Tusquets, Buenos Aires.

GONZALEZ G. & LINCOLN Y. (2006). "Decolonizing qualitative research: Nontraditional forms in academy", Forum: Qualitative Social Research, 7 (4), pp. 1-14.

GRENIER A. (1998). Working with indigenous Knowledge: A guide for researchers. International Development Research Center, Ottawa.

HAYEK F. (1986). “Individualismo: el verdadero y el falso”, en Estudios Políticos. nº 22, pp. 1-28.

HERNANDO A. (2015). “Identidad relacional y orden patriarcal” en HERNANDO A. (ed.), Mujeres, hombres, poder. Sobre la reproducción del dispositivo de género en la modernidad*.* Traficantes de Sueños, Madrid. pp. 83-124.

HONNETH A. (2009). La sociedad del desprecio. Trotta, Madrid.

HOPPERS C.A. (2002). Indigenous Knowledge and the Integration of Knowledge systems. NAB, South Africa.

KOVACH M. (2009). Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations and Contexts. Toronto University Press, Toronto.

LEANUI, P. (2000). “Processes of descolonization”, en BATTISE M. (ed.), Reclaiming indigenous voice and visio*n*. UBC Press, Toronto. pp. 150-160.

LEFEBVRE H. (2013). La producción del espacio*.* Capitan Swing, Madrid.

LEÓN, C. (2013). El color de la razón. Pensamiento crítico en las Américas. UASB-Universidad de Cuenca, Editora Nacional, Quito.

MALDONADO L. (2014). “Interculturalidad y políticas públicas en el marco del Buen Vivir”, en: HIDALGO-CAPITÁN, GUILLÉN y GUAZHA (eds.), Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. CIM, Huelva.

MARTÍNEZ DE BRINGAS A. (2016). “Sustratos de los derechos colectivos: razones y argumentos desde la experiencia de los pueblos indígenas, RGDC, Nº. 22, pp. 1-30.

MARTÍNEZ DE BRINGAS A. (2017). “Esbozo de una teoría de los deberes en tiempos de precariedad y exclusión”, Política y Sociedad**,** Vol. 54, Nº 3, pp. 757-776.

MARTÍNEZ DE BRINGAS A. (2018). “Autonomías indígenas en América Latina. Una mirada comparada a partir de las dificultades para la construcción de un Derecho intercultural”, REAF-JSG 28, diciembre, p. 101-138.

MORIN E. (2011). Introducción al pensamiento complejo. Gedisa, Barcelona.

OVIEDO, A. (2014). Bifurcación del Buen Vivir y el Sumak Kawsay. Sumak, Quito.

Report of the Special Rapporteur on the situation of Human Rights and fundamental freedoms of indigenous people, UN doc. E/CN.4/2006/78/Add.2 (15 December 2005).

RIVERA CUSICANQUI S. (2018). Un mundo ch´ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis. Tinta Limón, Buenos Aires.

SANTOS B. (2003). Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Desclee de Brouwer, Bilbao.

SANTOS B. (2009). Una epistemología del sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social. Siglo XXI, México.

SIKES O. (2006). "Decolonizing Research and Methodologies; Indigenous Peoples and Cross Cultural Contexts", en Pedagogy, Culture and Society, 14 (3), pp. 349-358.

TUHIWUAI L. (2017). Descolonizar las metodologías. Investigación y Pueblos Indígenas. Txalaparta, Pamplona.

WILSON S. (2008). Research in Ceremony: Indigenous Research Methods. Fernwood Publishing, Halifax.

BIODATA

Asier MARTÍNEZ DE BRINGAS: Doctor en Derecho. Profesor de Derecho Constitucional a tiempo completo en la Facultad de Derecho de la Universidad de Deusto. Su docencia se ha centrado fundamentalmente en el derecho constitucional, imparatiendo materias como Fuentes del Derecho y Derechos fundamentales, Teoría del Derecho, Teoría del Estado, Organización Constitucional del Estado e instituciones públicas. Ha sido profesor de Derecho Constitucional en las Universidades de Barcelona y de Girona. Ha impartido docencia de postgrado en Másteres y doctorados de la Universidad de Sevilla, Universidad Pablo de Olavide, Universidad de Barcelona, Universidad de Girona, Universidad Complutense, Universidad Javeriana de Colombia, Universidad de Rosario, Universidad Católica de Quito, entre otras. Ha sido Vice-decano de investigación, responsabilidad social universitaria y formación continua de la Facultad de Derecho de la Universidad de Deusto, entre los años 2015-2017.Investigador en numerosos proyectos de investigación competitivos y de excelencia. Algunas de las líneas de investigación desarrolladas han sido: diversidad cultural y religiosa, teoria de los derechos humanos y derechos sociales; derechos de los pueblos indígenes, pluralismo jurídico y autonomías indígenas. Dispone de numerosas publicaciones tanto en libros como en reivstas científicas. Algunos de sus principales trabajos pueden consultarse: https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=1210021





ARTÍCULOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 26, n.º 93 (abril-junio), 2021, pp. 225-241
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Cuidados paliativos como un derecho humano: un nuevo reto para el siglo XXI

Palliative care as a human right: a new challenge for the 21st century

María Soledad CISTERNAS REYES
https://orcid.org/0000-0001-5732-9411
soledad.cisternas@gmail.com
Enviada Especial del Secretario General de Naciones Unidas sobre Discapacidad y Accesibilidad, Chile

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.4629570

RESUMEN

Esta monografía estudia aspectos específicos de los cuidados paliativos como un derecho humano. Se analizan las prescripciones de la Convención Interamericana sobre la Protección de los Derechos Humanos de las Personas Mayores y del sistema internacional de promoción y protección de los derechos humanos de Naciones Unidas, identificando de qué forma se han considerado los cuidados paliativos. Del mismo modo, se analiza la Agenda 2030 de Naciones Unidas, doctrina y jurisprudencia para establecer las relaciones existentes con los cuidados paliativos. Finalmente, se plantean reflexiones en orden al estatus jurídico de los cuidados paliativos en el sistema internacional de derechos humanos.

Palabras clave: Agenda 2030; Cuidados Paliativos; Derecho Humano; Sistema Internacional.

ABSTRACT

This monograph studies specific aspects of palliative care as a human right. The prescriptions of the Inter-American Convention on Protecting the Human Rights of Older Persons and of the international system for the promotion and protection of human rights of the United Nations are analyzed, identifying how palliative care has been considered. In the same way, the United Nations 2030 Agenda, doctrine and jurisprudence are analyzed to establish the existing relationships with palliative care. Finally, reflections are raised regarding the legal status of palliative care in the international human rights system.

Keywords: Agenda 2030; International System; Human Right; Palliative Care.

Recibido: 09-11-2020 **Aceptado**: 22-01.2021



INTRODUCCIÓN

El origen de los cuidados paliativos se remonta a la Edad Media cuando en los llamados hospicios otorgaban cuidados a personas gravemente enfermas y en fase terminal de la vida. Los hospicios eran lugares de acogida para peregrinos que daban refugio y alimento a extranjeros[1].

La primera mención a la terminología "cuidados paliativos", la encontramos en Francia en el año 1842, con expresa relación a hacia los denominados "hospicios"[2]. Sin embargo, en francés, la palabra "hospice" es sinónimo de hospital, por lo que, para evitar confusiones, Balfour Mount acuñó la expresión cuidados paliativos en lugar de hospice para ser usada en Canadá. Durante la segunda mitad del siglo XX, Inglaterra decidió denominar medicina paliativa a la disciplina que a finales de la década de los 80 sería aceptada como una subespecialidad médica[3].

El probable origen etimológico de la palabra paliativo es la palabra latina pallium, que significa manto o cubierta, refiriéndose al acto de aliviar síntomas o sufrimiento[4].

En 1980, la Organización Mundial de la Salud (OMS) promovió el Programa de Cuidados Paliativos como parte del Programa de Control de Cáncer[5], siendo la primera mención oficial a esta terminología desde dicha agencia de Naciones Unidas. A inicios del presente siglo, esta Organización proporcionó la siguiente definición de cuidados paliativos: "cuidado activo e integral de pacientes cuya enfermedad no responde a terapéuticas curativas. Su fundamento es el alivio del dolor y otros síntomas asociados y la consideración de los problemas psicológicos, sociales y espirituales. El objetivo es alcanzar la máxima calidad de vida posible para el paciente y su familia. Muchos aspectos de los cuidados paliativos son también aplicables en fases previas de la enfermedad conjuntamente con tratamientos específicos[6]."

Por su lado, el Instituto Nacional del Cáncer de los Estados Unidos se refirió a los cuidados paliativos como "…los cuidados de alivio brindados al paciente que tiene una enfermedad grave o mortal, como el cáncer, para mejorar su calidad de vida. El objetivo de los cuidados paliativos es evitar o tratar lo más pronto posible los síntomas y los efectos secundarios de una enfermedad y de su tratamiento, y los problemas psicológicos, sociales y espirituales correspondientes. El objetivo no es curar la enfermedad. Los cuidados paliativos también son denominados como cuidados de alivio, cuidados médicos de apoyo y control de síntomas"[7].

Del mismo modo, Twycross define la medicina paliativa como "…la atención activa y total a los pacientes y a sus familias, por parte de un equipo multiprofesional, cuando la enfermedad ya no responde a tratamientos curativos y la expectativa de vida es relativamente corta."[8]

---

[1] FUNDACIÓN PALIAR. Historia de los Cuidados Paliativos. Origen del Cuidados Paliativos. [en línea] <https://www.fundacionpaliar.org.ar/historia-de-los-cuidados-paliativos/> [consulta: 19 de febrero 2018]

[2] SOCIEDAD ESPAÑOLA DE CUIDADOS PALIATIVOS (SECPAL). Historia de los Cuidados Paliativos. Algunos Precedentes Históricos. [en línea] <http://www.secpal.com/secpal_historia-de-los-cuidados-paliativos_2-algunos-precedentes-historicos> [consulta: 19 de febrero 2018]

[3] DEL RÍO, María Ignacia. PALMA, Alejandra. Cuidados Paliativos: historia y desarrollo. Boletín Escuela de Medicina U.C. (Santiago, Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile). [en línea] <http://escuela.med.puc.cl/publ/boletin/20071/CuidadosPaliativos.pdf>, pp. 16-22. [consulta: 19 de febrero 2018]

[4] MOUNT BM., Cohen (1993) "Canada: status of cancer pain and Palliative Care" en J Pain Symptom Manage, Vol. 8, No.6, p. 395-8.

[5] DEL RÍO, María Ignacia. PALMA, Alejandra, óp. cit.

[6] Ibíd.

[7] INSTITUTO NACIONAL DEL CÁNCER DE ESTADOS UNIDOS. Cuidados paliativos durante el cáncer. ¿Qué son los cuidados paliativos? [en línea] <https://www.cancer.gov/espanol/cancer/cancer-avanzado/opciones-de-cuidado/hoja-informativa-cuidados-paliativos#q1> [consulta: 19 de febrero 2018]

[8] TWYCROSS, Robert. Medicina paliativa: filosofía y consideraciones éticas. Acta bioeth 6 (1). ISSN 1726-569X. doi:10.4067/S1726-569X2000000100003. [en línea] <https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1726-569X2000000100003> [consulta: 19 de febrero 2018]

En la actualidad el derecho a morir con dignidad ha estado en el centro del debate bioético, en donde la medicina paliativa aparece como una respuesta alternativa que presupone el tratamiento integral de una persona enferma terminal en sus más variadas dimensiones[9].

En este sentido, Del Río y Palma señalan que los cuidados paliativos incluyen no solamente los tratamientos médicos y farmacológicos otorgados a los pacientes terminales, sino que también todas las atenciones del equipo interdisciplinario: psicológicas, de enfermería, sociales, de terapia ocupacional y espirituales[10] .

Del mismo modo, López, Nervi y Taboada señalan que la medicina paliativa tiene como objetivo lograr la máxima calidad de vida en los pacientes terminales, sin pretender acortar ni alargar la vida, procurando el alivio del dolor y otros síntomas similares. Reiteran que deben integrarse los aspectos psicológicos y espirituales en la aplicación de los cuidados, considerando activamente a la familia del paciente, tanto durante el proceso como en el posterior duelo[11].

La Asociación Europea de Cuidados Paliativos indica que los cuidados paliativos no adelantan ni posponen la muerte, sino que constituyen un verdadero sistema de soporte integral tanto para el paciente como para la familia y comunidad. Esta misma organización señala que los cuidados paliativos afirman la vida y ven en la muerte un proceso completamente natural, los cuales son administrados para mantener la mejor calidad de vida posible hasta la muerte[12].

La OMS ha enfatizado que los cuidados paliativos mejoran la calidad de vida de los pacientes y sus allegados cuando afrontan problemas de orden físico, psicosocial o espiritual inherentes a una enfermedad potencialmente mortal, dando a conocer estudios y estadísticas que muestran el bajo porcentaje de personas que reciben asistencia paliativa en todo el mundo y lo difícil que es en la actualidad acceder a este tipo de servicios en especial en aquellos países de bajo y mediano ingreso[13].

En concordancia, hace notar que en la actualidad 40 millones de personas en el mundo requieren atención paliativa, y de ellas solo un 14% la recibe. Entre los factores que pueden explicar esta situación se mencionan: una reglamentación excesivamente restrictiva de la morfina y otros medicamentos paliativos esenciales; la falta de formación y de concienciación sobre los cuidados paliativos por parte de los profesionales de la salud; y que el 78% de las personas que requieren medicina paliativa (alrededor de 31 millones de personas) viven en países de ingreso bajo e ingreso mediano[14].

El incremento de la "carga" que significan las enfermedades no transmisibles[15] y el proceso de envejecimiento de la población harán que continúe aumentando en todo el mundo la necesidad de cuidados paliativos[16].

Existen asociaciones internacionales que apoyan la gestión de la OMS en lo que a cuidados paliativos respecta. Es el caso de la International Association for Hospice and Palliative Care, la cual el 30 de mayo del

---

[9] TABOADA R, Paulina. El Derecho a Morir con Dignidad. Acta Bioethica. Continuación de Cuadernos del Programa Regional de Bioética OPS/OMS. Año VI, No. 1; P. 89. ISSN 0717-5906

[10] DEL RÍO, María Ignacia. PALMA, Alejandra, óp. cit.

[11] LÓPEZ, Rodrigo; NERVI, Flavio; TABOADA, Paulina (2005). Manual de Medicina Paliativa. Santiago, Chile: Facultad de Medicina Pontificia Universidad Católica de Chile. [en línea] <file:///C:/Users/ENVY/Downloads/Manual%20de%20Medicina%20Paliativa%20PUC.pdf> [consulta: 20 de febrero 2018]

[12] ASOCIACIÓN EUROPEA DE CUIDADOS PALIATIVOS (EAPC- Onlus). Carta de Praga. Cuidados Paliativos - Un Derecho Humano. [en línea] <http://www.eapcnet.eu/LinkClick.aspx?fileticket=41vBGbl7Sfo%3d&tabid=1871> [consulta: 20 de febrero 2018]

[13] ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD. Centro de Prensa. Cuidados Paliativos. Nota descriptiva Agosto de 2017. [en línea] <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs402/es/> [consulta: 20 de febrero 2018]

[14] ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD. Centro de Prensa. Cuidados Paliativos. Nota descriptiva Agosto de 2017. [en línea] <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs402/es/> [consulta: 20 de febrero 2018]

[15] Según la OMS: "Las enfermedades no transmisibles (ENT) o crónicas son afecciones de larga duración con una progresión generalmente lenta. Entre ellas destacan: las enfermedades cardiovasculares (por ejemplo, los infartos de miocardio o accidentes cerebrovasculares); el cáncer; las enfermedades respiratorias crónicas (por ejemplo, la neumopatía obstructiva crónica o el asma); y la diabetes".

[16] Ibíd.

año 2016 solicitó que los cuidados paliativos sean incluidos como un elemento esencial en cualquier borrador de Plan de Acción Global desarrollado por la citada organización internacional[17].

Por su lado, la Organización Médica Colegial de España, en su declaración acerca de la atención médica al final de la vida, ha subrayado que: "El progresivo incremento de personas que precisan cuidados paliativos constituye actualmente un paradigma que ya no se puede considerar como cuestión marginal en la enseñanza de las Facultades de Medicina"[18].

Frente a esta realidad es importante identificar de qué manera el sistema internacional de promoción y protección de los derechos humanos ha desarrollado una normativa concreta en esta materia.

1. CONVENCIÓN INTERAMERICANA SOBRE LA PROTECCIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS DE LAS PERSONAS MAYORES[19]

Esta Convención es un instrumento de la Organización de los Estados Americanos OEA, jurídicamente vinculante, que promueve, protege y asegura el pleno goce y el ejercicio de los derechos humanos de las personas mayores.

En este Tratado encontramos **referencias directas** a los cuidados paliativos, como también disposiciones que indirectamente se relacionan con este ámbito.

En efecto, la Convención conceptualiza los cuidados paliativos como: "La atención y cuidado activo, integral e interdisciplinario de pacientes cuya enfermedad no responde a un tratamiento curativo o sufren dolores evitables, a fin de mejorar su calidad de vida hasta el fin de sus días. Implica una atención primordial al control del dolor, de otros síntomas y de los problemas sociales, psicológicos y espirituales de la persona mayor. Abarcan al paciente, su entorno y su familia. Afirman la vida y consideran la muerte como un proceso normal; no la aceleran ni retrasan."[20]

A propósito del derecho a la vida y a la dignidad en la vejez, la Convención señala que los Estados Partes tomarán medidas para que las instituciones públicas y privadas ofrezcan a la persona mayor un acceso no discriminatorio a cuidados integrales, incluidos los **cuidados paliativos**, eviten el aislamiento y manejen apropiadamente los problemas relacionados con el miedo a la muerte de los enfermos terminales, el dolor, y eviten el sufrimiento innecesario y las intervenciones fútiles e inútiles, de conformidad con el derecho de la persona mayor a expresar el consentimiento informado.[21]

En concordancia con esto, los Estados Parte se obligan a establecer un proceso a través del cual la persona mayor pueda manifestar de manera expresa su voluntad anticipada e instrucciones respecto de las intervenciones en materia de atención de la salud, incluidos los **cuidados paliativos.**[22]

A su vez, los Estados Parte se comprometen a adoptar medidas adecuadas, para que la persona mayor que se encuentre recibiendo servicios de cuidado a largo plazo cuente con servicios de **cuidados paliativos** que abarquen al paciente, su entorno y su familia.[23]

Los Estados Parte deberán diseñar e implementar políticas públicas intersectoriales de salud que consideren la atención de la enfermedad en todas las etapas, incluidos los **cuidados paliativos** para la

---

[17] INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR HOSPICE AND PALLIATIVE CARE. Statement Agenda Item EB 139/3. [en línea] <file:///C:/Users/ENVY/Desktop/NU/Cuidados%20Paliativos/Doctrina/IAHPC%20statement%20on%20dementia%20WHA139%20EB.pdf> [consulta: 20 de febrero 2018]

[18] ORGANIZACIÓN MÉDICA COLEGIAL DE ESPAÑA. Declaración sobre 'La atención médica al final de la vida', 6 de octubre de 2009. [en línea] <file:///C:/Users/ENVY/Desktop/NU/Cuidados%20Paliativos/Doctrina%20II/declaracion_atencion_medica_final_vida.pdf> [consulta: 20 de febrero 2018]

[19] Convención Interamericana sobre la Protección de los Derechos Humanos de las Personas Mayores (A – 70). Adoptado en Washington D.C. Estados Unidos, fecha lunes 15 de junio de 2015, Cuadragésimo Quinto Período Ordinario de Sesiones de la Asamblea General, entrada en vigor con fecha 11 de enero de 2017, depositario: Secretaría General OEA, registro ONU: 02/27/2017 No. 54318.

[20] CIPDHPM, op.cit. artículo 2: Definiciones.

[21] Ibíd., artículo 6: Derecho a la vida y a la dignidad en la vejez.

[22] Ibíd., artículo 11: Derecho a brindar consentimiento libre e informado en el ámbito de la salud.

[23] Ibíd., artículo 12, letra e): Derechos de la persona mayor que recibe servicios de cuidado a largo plazo.

persona mayor, cuando corresponda. Para hacer efectivo este derecho, los Estados Parte adoptarán medidas para promover la investigación, la formación académica profesional y técnica especializada en geriatría, gerontología y **cuidados paliativos**. Al mismo tiempo los servicios de **cuidados paliativos** deberán estar disponibles y accesibles para la persona mayor y su familia. Además, debe existir disponibilidad de los medicamentos reconocidos como esenciales por la Organización Mundial de la Salud, incluyendo los fiscalizados, necesarios para los **cuidados paliativos.**[24]

Desde otro ángulo, esta Convención, al desarrollar otras materias, se **conecta indirectamente** con los cuidados paliativos. Es así como el reconocimiento del derecho a la autonomía de la persona mayor para tomar sus decisiones se conecta con la facultad que debe tener para solicitar cuidados paliativos cuando lo considere pertinente, frente a la ocurrencia de las circunstancias que hacen procedente este tipo de cuidados.[25]

Aplicados los cuidados paliativos, nuevamente la persona podrá recobrar una mayor certidumbre para el ejercicio de su autonomía, decidiendo sobre otros tratamientos y aspectos de su vida personal, familiar y social.

Por su parte, la Convención tipifica como violencia contra la persona mayor el maltrato físico, psicológico, y toda forma de abandono o negligencia que tenga lugar dentro o fuera del ámbito familiar o unidad doméstica, o que sea perpetrado o tolerado por el Estado o sus agentes dondequiera que ocurra.[26]

Sin duda, no proporcionar cuidados paliativos es un tipo de violencia y maltrato, ya que incrementa el sufrimiento físico y psicológico de la persona que los requiere, siendo una forma de abandono o negligencia que el Estado no debe tolerar. Dicho sufrimiento también puede extenderse a la familia.

A mayor abundamiento, los Estados se obligan a prevenir, sancionar y erradicar aquellas prácticas contrarias a la Convención, tales como tratamientos médicos inadecuados o desproporcionados, y de todas aquellas prácticas que constituyan tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes que atenten contra la seguridad e integridad de la persona mayor.[27]

La denegación de atención paliativa se puede considerar como una forma de trato cruel, inhumano o degradante que atenta contra la dignidad e integridad de la persona mayor, y de su familia.

Por último, los Estados Parte promoverán progresivamente, dentro de los recursos disponibles, que la persona mayor reciba un ingreso para una vida digna a través de los sistemas de seguridad social y otros mecanismos flexibles de protección social[28].

La OMS dispone que en los sistemas de protección social debe considerarse el derecho humano de la población pobre y marginada a contar con **cuidados paliativos**[29].

2.- SISTEMA INTERNACIONAL DE PROMOCIÓN Y PROTECCIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS DE NACIONES UNIDAS

No hay mención expresa a los cuidados paliativos en los pactos y convenciones de Derechos Humanos de Naciones Unidas, sin embargo, los órganos de tratado creados en virtud de estos instrumentos internacionales sí los explicitan en el desarrollo de sus comentarios generales y observaciones finales.

Los órganos de tratado son Comités de expertos independientes que tienen como función principal supervisar la correcta aplicación de los tratados internacionales en derechos humanos, produciendo

[24] Ibíd., artículo 19: Derecho a la salud.
[25] Ibíd., artículo 7: Derecho a la independencia y a la autonomía.
[26] Ibíd., artículo 9: Derecho a la seguridad y a una vida sin ningún tipo de violencia.
[27] Ibíd., artículo 4: Deberes generales de los Estado Parte; artículo 10: Derecho a no ser sometido a tortura ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes.
[28] Ibíd., artículo 17: Derecho a la seguridad social.
[29] ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD. Centro de Prensa. Cuidados Paliativos. Nota descriptiva Agosto de 2017. [en línea] <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs402/es/> [consulta: 20 de febrero 2018]

jurisprudencia en sus Observaciones Finales, que son el resultado de la revisión de los Informes de los Estados Parte. Cada Estado Parte en un tratado tiene la obligación de adoptar medidas para velar porque todos sus habitantes puedan disfrutar de los derechos estipulados en la mencionada regulación internacional.

Los mismos Comités también producen Comentarios Generales que son instrumentos interpretativos de algún artículo de las convenciones en Derechos Humanos.

2.1 Comentarios Generales

a.- Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales ICESCR / PIDESC[30]:

La Observación General número 22[31], relativa al derecho a la salud sexual y reproductiva[32], señala que el derecho al disfrute del más alto nivel posible de salud, incluye la atención de la salud preventiva, curativa y **paliativa.**

Del mismo modo, la Observación General número 20[33], acerca de la no discriminación y los derechos económicos, sociales y culturales[34], indica que es preciso erradicar las disparidades entre localidades y regiones, garantizando la distribución uniforme, en cuanto al acceso y la calidad, de los servicios sanitarios de atención primaria, secundaria y **paliativa**[35]

Por último, la Observación General número 14[36], sobre cuestiones sustantivas que se plantean en la aplicación del pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales, sostiene que los Estados tienen la obligación de respetar el derecho a la salud, en particular absteniéndose de denegar o limitar el acceso igual de todas las personas, incluidos los presos o detenidos, los representantes de las minorías, los solicitantes de asilo o los inmigrantes ilegales, a los servicios de salud preventivos, curativos y **paliativos**…"[37]

Es importante hacer notar que la observación general número 6[38] acerca de los derechos económicos, sociales y culturales de las personas mayores, no menciona los cuidados paliativos, aun cuando estos son prevalentemente aplicables al mencionado sector de la población.

b.- Comité para la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer CEDAW / CEDM[39]

La Recomendación General número 27[40] sobre las mujeres de edad y la protección de sus derechos humanos[41], señala que los Estados Parte deben adoptar una política integral de atención de la salud orientada a proteger las necesidades de salud de las mujeres de edad, asegurando una atención de la salud asequible y accesible, incluido el suministro de medicamentos para el tratamiento de enfermedades crónicas y no transmisibles relacionadas con el envejecimiento, la atención médica y social a largo plazo, incluida la atención que permite llevar una vida independiente, y **cuidados paliativos**[42]

Por otro lado la recomendación general número 34[43] sobre los derechos de las mujeres rurales señala, a propósito de los servicios de atención médica, que los Estados Parte deberían salvaguardar el derecho de las mujeres y las niñas rurales a una atención sanitaria adecuada y garantizar la existencia de instalaciones y servicios sanitarios de alta calidad, físicamente accesibles y asequibles, culturalmente aceptables para ellas

---

[30] Pacto Internacional de Derechos Económicos Sociales y Culturales ICESCR / PIDESC, aprobado por la Asamblea General de Organización de Naciones Unidas ONY, 16 de diciembre de 1966.
[31] Del año 2016.
[32] Artículo 12, párrafo 7.
[33] Del año 2009.
[34] Artículo 2, párrafo 2.
[35] Párrafo N° 34.
[36] Del año 2000.
[37] Párrafo N° 34.
[38] Del año 1996.
[39] Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer CEDAW / CEDM, aprobada por la Asamblea General de Organización de Naciones Unidas ONU, 18 de diciembre de 1979.
[40] Del año 2010.
[41] Párrafo N° 45.
[42] Recomendación General N° 24.
[43] Del año 2016.

y dotados de personal médico, los cuales deberían ofrecer **atención paliativa** para las mujeres rurales, incluidas las mujeres de edad, las mujeres cabezas de familia y las mujeres con discapacidad.[44]

c.- Comité sobre los Derechos del Niño CRC / CDN[45]

La Observación General número 15[46] sobre el derecho del niño al disfrute del más alto nivel posible de salud[47] establece que el Comité interpreta el derecho del niño a la salud como derecho inclusivo que abarca la prevención oportuna y apropiada, la promoción de la salud y los servicios **paliativos[48].**

Del mismo modo, se indica que los niños tienen derecho a servicios sanitarios de calidad, incluidos servicios de prevención, promoción, tratamiento, rehabilitación y **atención paliativa**. [49]

d.- Comité contra la Discriminación Racial CERD / CDR [50]

La Observación General número 30[51] sobre la discriminación contra los no ciudadanos, dentro del contexto de los derechos económicos, sociales y culturales, señala que se debe velar porque los Estados Parte respeten el derecho de los no ciudadanos a un grado adecuado de salud física y mental, entre otras cosas absteniéndose de negar o limitar su acceso a los servicios de salud preventiva, curativa y **paliativa**.[52]

2.2 Observaciones Finales

El Comité sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad, recomendó en una de sus Observaciones Finales al informe inicial de un Estado Parte garantizar que las personas que solicitan una muerte asistida tengan acceso a medidas alternativas y a una vida digna con los **cuidados paliativos** adecuados, apoyo para las personas con discapacidad, asistencia domiciliaria y otras medidas sociales que respalden la prosperidad humana[53].

3. AGENDA 2030 OBJETIVOS DE DESARROLLO SOSTENIBLE[54]

En el año 2015, la Organización de Naciones Unidas adoptó la Agenda 2030 sobre Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODSs) siendo un consenso global para que todos los países del mundo comiencen una nueva senda con la cual mejorar la vida de todos los habitantes del planeta, **sin que nadie quede atrás**. Este instrumento está compuesto por 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible, cada uno de ellos con sus respectivas metas e indicadores, los que se han examinado para identificar menciones a cuidados paliativos[55], no encontrándose referencias expresas a estos. Sin embargo, en algunos de los ODSs podemos establecer una relación hacia los cuidados paliativos, de manera que esta importante materia, que afecta a millones de personas, no quede fuera de la agenda sobre desarrollo sostenible.

---

[44] Párrafo N° 39.
[45] Convención sobre los Derechos del Niño CRC / CDN, aprobada por la Asamblea General de Organización de Naciones Unidas ONU, 20 de noviembre de 1989.
[46] Del año 2013.
[47] CDN, artículo 24.
[48] Párrafo N° 2.
[49] Párrafo N° 25.
[50] Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial CERD / CDR, aprobada por la Asamblea General de Organización de Naciones Unidas ONU, 21 de diciembre 1965.
[51] Del año 2004.
[52] Párrafo N° 36.
[53] Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad. 17 Sesión (20 Marzo 2017 - 12 Abril 2017). Observaciones Finales. Párrafo N° 24 CRPD/C/CAN/CO/1.
[54] NACIONES UNIDAS. Objetivos de Desarrollo Sostenible. [en línea] <http://www.un.org/sustainabledevelopment/es/2015/09/la-asamblea-general-adopta-la-agenda-2030-para-el-desarrollo-sostenible> [consulta: 14 de febrero 2018]
[55] NACIONES UNIDAS DERECHOS HUMANOS. Oficina del Alto Comisionado. [en línea] <http://www.ohchr.org/SP/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=20262&LangID=S> [consulta: 14 de febrero 2018]

De este modo, siendo la Convención Interamericana sobre la Protección de los Derechos Humanos de las Personas Mayores el único instrumento internacional – regional vinculante que aborda normativamente los cuidados paliativos, debemos reiterar que estos se incluyen en sus normas referidas a: **bienestar, salud, acceso a medicamentos y protección social (véase capítulo 1).**

Esta relación también se encuentra explicitada por la OMS[56] [57]***.***

En consecuencia, desde este prisma podemos incluir los cuidados paliativos en el ODS N° 3 "Garantizar una vida sana y promover el **bienestar** de todos a todas las edades". **Una de sus metas**[58] hace referencia a salud y a medicamentos en términos de lograr la cobertura sanitaria universal, el acceso a servicios de **salud** esenciales de calidad y el **acceso a medicamentos**, eficaces, asequibles y de calidad para todos. El respectivo indicador[59] establece mediciones en relación al número de personas cubiertas por el seguro de salud y aplicación de un sistema de salud pública por cada 1000 habitantes.

El ODS N° 3 también contiene una meta que se refiere al **acceso a medicamentos para todos**[60], según lo señalado en la Declaración relativa al Acuerdo sobre los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual Relacionados con el Comercio y la **Salud** Pública. Los respectivos indicadores[61] establecen mediciones en términos de proporción de la población con **acceso sostenible a medicamentos,** a precios asequibles. También se consideran mediciones sobre el desarrollo de la investigación médica y la **salud** básica. También se establece como meta[62] el aumento considerable a la **financiación de la salud**, la contratación, **la capacitación** y **el perfeccionamiento** del personal sanitario en los países en desarrollo, especialmente en los países menos adelantados y los pequeños Estados insulares en desarrollo.

En relación con la protección social podemos citar el ODS Nº 1 "Poner fin a la pobreza en todas sus formas y en todo el mundo". **Sin duda, la falta de cuidados paliativos es una forma de pobreza multidimensional.** Una meta de este ODS es implementar a nivel nacional sistemas y medidas apropiados de **protección social** para todos, incluidos niveles mínimos y, de aquí a 2030, lograr una amplia cobertura de las personas pobres y vulnerables.[63] Su respectivo indicador[64] consiste en el porcentaje de la población cubierta por niveles mínimos o sistemas de **protección social**. Otro indicador del mismo ODS[65] será el porcentaje del gasto total del gobierno, destinado a la **protección social**, como gasto público esencial. Lo anterior adquiere relevancia ya que en la actualidad existen 40 millones de personas en el mundo que necesitan atención paliativa y de ellas solo cinco millones seiscientas mil aproximadamente la reciben en donde uno de los principales factores que explican esta situación es el hecho de que un poco más de 31 millones de estas personas viven en países de ingreso bajo e ingreso mediano seguramente con sistemas no apropiados de protección social que considere el derecho humano de la población pobre y marginada a contar con cuidados paliativos de conformidad a lo dispuesto por la OMS, lo cual debe ir en directa relación con lo dispuesto por la Convención Interamericana sobre la Protección de los Derechos Humanos de las Personas Mayores, en el sentido de que los Estados Parte promoverán progresivamente, dentro de los

---

[56] . La relación estrecha entre cuidados paliativos y salud queda en evidencia al revisar algunas publicaciones de la Organización Mundial de la Salud. En efecto, este organismo internacional señala expresamente que los cuidados paliativos están reconocidos expresamente en el contexto del derecho humano a la salud y deben proporcionarse a través de servicios de salud. También establece una correspondencia entre los cuidados paliativos y el acceso a los medicamentos al señalar que una reglamentación excesivamente restrictiva de medicamentos paliativos esenciales priva de acceso a medios adecuados de alivio del dolor y cuidados paliativos.

[57] La misma OMS dispone que en los sistemas de protección social deben tenerse en cuenta el derecho humano de la población pobre y marginada a contar con cuidados paliativos.

[58] Meta 3.8.

[59] Indicador 3.8.2.

[60] Meta 3.b.

[61] Indicadores 3.b.1 y 3.b.2.

[62] Meta 3.c.

[63] Meta 1.3.

[64] Indicador 1.3.1.

[65] Indicador 1.a.2.

recursos disponibles, que la persona mayor reciba un ingreso para una vida digna a través de los sistemas de seguridad social y otros mecanismos flexibles de protección social.

También encontramos la protección social en el **ODS N° 10 "Reducir la desigualdad en los países y entre ellos**". Una de sus metas[66] se vincula con la adopción de políticas de **protección social**, y lograr progresivamente una mayor igualdad. Un indicador[67] se refiere a la proporción laboral del Producto Interno Bruto.

4. DOCTRINA

4.1. Documentos de Naciones Unidas que expresamente mencionan los Cuidados Paliativos

a.- Proyecto de Resolución, 33er período de sesiones (2016)[68]

El citado documento se refiere a los derechos humanos de las personas de edad reconociendo que se enfrentan a una serie de problemas específicos para el disfrute de sus derechos humanos que deben resolverse con urgencia, en particular en los ámbitos de la **atención paliativa y a largo plazo[69].**

También pone de relieve la necesidad de un enfoque **amplio y global de la atención** de las personas de edad, que sea **sostenible** y esté **fundamentado en los derechos humanos**, debiendo coordinarse entre los sectores, las políticas, las instituciones y los gobiernos regionales y locales en todas las etapas de la atención, incluyendo la atención a largo plazo y **paliativa[70].**

b.- Informe de la Experta Independiente sobre el disfrute de todos los derechos humanos por las personas de edad[71]

La experta independiente exhorta a que se adopten iniciativas para asesorar y orientar a las personas sobre los modos de vida saludables y el cuidado de la propia salud, para promover la adopción de medidas de prestación de servicios de atención de la salud en las que se tengan en cuenta la edad y la diversidad de las personas de edad, y que incluyan servicios de atención **paliativa** y a largo plazo[72].

Señala además que en la Convención Interamericana sobre la Protección de los Derechos Humanos de las Personas Mayores[73] se adopta un **enfoque integral del derecho a la salud**, en el que se incluyen los **cuidados paliativos[74]**.

También se refiere a la recomendación del Consejo de Europa sobre la promoción de los derechos humanos de las personas de edad, que aconseja a los Estados que promuevan un enfoque pluridimensional de la atención de la salud y la asistencia social cuyos beneficiarios sean las personas de edad, exhortando a los servicios competentes hacia la **mutua cooperación**, incluso en el ámbito de la atención **paliativa** y a largo plazo[75]. En tal sentido, los Estados deben mejorar la coordinación de todos los sectores que integran el continuo de los servicios de prestación de cuidados, incluida la atención **paliativa** y a largo plazo[76].

---

[66] Meta 10.4.
[67] Indicador 10.4.1.
[68] CONSEJO DE DERECHOS HUMANOS DE NACIONES UNIDAS. Tema 3 de la agenda. Promoción y protección de todos los derechos humanos, civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, incluido el derecho al desarrollo. Albania, Argentina*, Austria*, Bosnia y Herzegovina*, Brasil*, Bulgaria*, Colombia*, Chipre*, Ecuador, El Salvador, Eslovenia, España*, Haití*, Honduras*, Israel*, Malta*, México, Montenegro*, Panamá, Perú*, Portugal, Qatar, Timor-Leste*, Turquía*, Uruguay*: proyecto de resolución. A/HRC/33/L.9
[69] Párrafo N° 1.
[70] Párrafo N° 2.
[71] ROSA KORNFELD-MATTE. Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas. 30º período de sesiones (2015). Tema 3 de la agenda. Promoción y protección de todos los derechos humanos, civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, incluido el derecho al desarrollo. A/HRC/30/43
[72] Párrafo N° 40.
[73] Artículo 19: Derecho a la salud.
[74] Párrafo N° 42.
[75] Párrafo N° 43.
[76] Párrafo N° 115.

La experta sostiene que el derecho a la atención **paliativa debería estar reconocido en los ordenamientos jurídicos**, para que las personas de edad disfruten los últimos años de su vida de manera digna y sin sufrimientos innecesarios. **Los Estados deben garantizar** la disponibilidad y la accesibilidad de la atención **paliativa** a todas las personas de edad que la necesiten, sobre todo a las que presenten una enfermedad que ponga en peligro su vida o la limite. En los servicios de salud públicos y privados se debe impartir capacitación, administrando medicamentos, terapias adecuadas y económicamente asequibles[77].

c.- Estudio sobre las repercusiones del problema mundial de las drogas en el ejercicio de los derechos humanos. Informe del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos[78]

El estudio concluye que **restringir el acceso a los opioides** afecta no solo a la disponibilidad de la terapia de sustitución de opioides, sino también a esferas inconexas en las que el acceso a los medicamentos fiscalizados es esencial, como es la gestión del dolor moderado a intenso, por ejemplo como parte de los **cuidados paliativos** para las personas con enfermedades que limitan la vida[79].

d.- Informe del Relator Especial sobre la tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes[80]

En el informe se asevera que los obstáculos que impiden innecesariamente el acceso a la morfina y que afectan negativamente a su disponibilidad son las excesivas restricciones impuestas por los reglamentos de fiscalización de drogas y, con mayor frecuencia, escasa prioridad otorgada a los **cuidados paliativos[81]**.

En lo que a denegación del tratamiento **paliativo** del dolor respecta, el relator especial exhorta a todos los Estados a garantizar el pleno acceso a los **cuidados paliativos** y **superar los actuales obstáculos normativos, educativos y de actitud que limitan la disponibilidad de los medicamentos esenciales para los cuidados paliativos**, especialmente la morfina administrada por vía oral. Del mismo modo, los exhorta a desarrollar e integrar los **cuidados paliativos** en el sistema de salud pública mediante su inclusión en todos los planes y **políticas nacionales de salud, planes de estudio y programas de capacitación y el desarrollo de las normas, directrices y protocolos clínicos que sean necesarios[82]**.

e.- Informe del Relator Especial sobre el derecho de toda persona al disfrute del más alto nivel posible de salud física y mental[83]

En el año 2016 el Secretario General de Naciones Unidas transmitió a la Asamblea General el informe presentado por el Relator Especial sobre el derecho de toda persona al disfrute del más alto nivel posible de salud física y mental, de conformidad con las resoluciones del Consejo de Derechos Humanos 6/29 y 24/6, que señala que las políticas restrictivas o punitivas en materia de drogas pueden privar a las personas que sufren dolor de su derecho a **atención paliativa[84]**.

---

[77] Párrafo N° 131.

[78] CONSEJO DE DERECHOS HUMANOS DE NACIONES UNIDAS. 30º período de sesiones (2015). Temas 2 y 8 de la agenda. Informe anual del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos e informes de la Oficina del Alto Comisionado y del Secretario General. Seguimiento y aplicación de la Declaración y el Programa de Acción de Viena. A/HRC/30/65

[79] Párrafo N° 32.

[80] JUAN E. MÉNDEZ. Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas. 22º período de sesiones (2013). Tema 3 de la agenda. Promoción y protección de todos los derechos humanos, civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, incluido el derecho al desarrollo. A/HRC/22/53

[81] Párrafo N° 53.

[82] Párrafo N° 86.

[83] DAINIUS PURAS. Asamblea General de Naciones Unidas. Septuagésimo primer período de sesiones (2016). Tema 69 b) del programa provisional. Promoción y protección de los derechos humanos: cuestiones de derechos humanos, incluidos otros medios de mejorar el goce efectivo de los derechos humanos y las libertades fundamentales. A/71/304

[84] Párrafo N° 46.

4.2. Documentos que afirman los Cuidados Paliativos como un Derecho Humano

a.- Organización Médica Colegial de España

En la Declaración acerca de la atención médica al final de la vida, la Organización Médica Colegial de España se aparta de la postura de algunos autores que afirman que el derecho a una muerte digna incluye el derecho a disponer de la propia vida y, en su caso, practicar la eutanasia o el suicidio médicamente asistido. La entidad promueve los principios y la práctica de Cuidados Paliativos de calidad ya que **no deben considerarse un privilegio, sino un auténtico derecho**[85]

El documento finaliza señalando que:

"Los cuidados que un pueblo presta a sus ciudadanos más frágiles son un exponente de su grado de civilización. En este esfuerzo colectivo, los médicos, fieles a nuestra mejor tradición humanística y humanitaria, siempre deberemos estar comprometidos[86]".

b.- Organización Mundial de la Salud

La Organización Mundial de la Salud no solo ha reconocido que los Cuidados Paliativos mejoran la calidad de vida de los pacientes y sus personas cercanas cuando afrontan problemas de orden físico, psicosocial o espiritual inherentes a una enfermedad potencialmente mortal, sino que también expresamente mencionan a estos como un derecho humano.

En el documento “Fortalecimiento de los cuidados paliativos como parte del tratamiento integral a lo largo de la vida”, la OMS afirma que el acceso a **cuidados paliativos** y a medicamentos esenciales, contribuye a la realización del **derecho** al goce del grado máximo de salud y **bienestar** que se pueda lograr[87].

Del mismo modo, en una nota de prensa del mes de agosto del año 2017, la OMS declaró que los **cuidados paliativos** están reconocidos expresamente en el contexto del **derecho humano** a la salud, y deben proporcionarse a través de servicios de salud integrados y centrados en la persona que **presten especial atención a las necesidades y preferencias del individuo**[88].

La OMS señala que los **cuidados paliativos** deben proporcionarse en observancia de los principios de la **cobertura sanitaria universal**. Todas las personas, independientemente de sus ingresos, del tipo de enfermedad que padezcan o de su edad, deben tener acceso a un conjunto de servicios sanitarios básicos, incluidos los **cuidados paliativos**. En los **sistemas financieros y de protección social** debe tenerse en cuenta el **derecho humano** de la población pobre y marginada a contar con **cuidados paliativos**[89].

c.- Consejo Europeo

El Consejo Europeo se apartó de la postura de quienes afirman que el derecho a una muerte digna incluye el derecho a disponer de la propia vida mediante la eutanasia o el suicidio médicamente asistido, lo que se explicitó en una asamblea especialmente convocada para proteger los derechos humanos, la dignidad de los enfermos terminales y de los moribundos. Como resultado la Asamblea Parlamentaria del Consejo Europeo (PACE) adoptó la Recomendación 1418, la cual reconoce expresamente a los Cuidados Paliativos **como un derecho legal e individual**[90].

El mismo documento señala que los derechos fundamentales que derivan de la dignidad del paciente terminal o moribundo se ven amenazados por las dificultades de acceso a los **cuidados paliativos** y por la

---

[85] ORGANIZACIÓN MÉDICA COLEGIAL DE ESPAÑA. Declaración sobre 'La atención médica al final de la vida', 6 de octubre de 2009. [en línea] <file:///C:/Users/ENVY/Desktop/NU/Cuidados%20Paliativos/Doctrina%20II/declaracion_atencion_medica_final_vida.pdf> [consulta: 15 de febrero 2018]

[86] Ibíd.

[87] ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD. 67ª Asamblea Mundial de la Salud. Ginebra, 19-24 de mayo 2014. [en línea] <http://apps.who.int/gb/ebwha/pdf_files/WHA67-REC1/A67_2014_REC1-sp.pdf?ua=1&ua=1#page=60>, pp. 38-44. [consulta: 15 de febrero 2018]

[88] ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD. Centro de Prensa. Cuidados Paliativos. Nota descriptiva Agosto de 2017. [en línea] <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs402/es/> [consulta: 15 de febrero 2018]

[89] Ibíd.

[90] CONSEJO EUROPEO DE LA UNIÓN EUROPEA, año 1999. [en línea] <http://www.condignidad.org/consejo-europa-eutanasia.html> [consulta: 15 de febrero 2018]

falta de formación continuada y apoyo psicológico a los profesionales sanitarios que trabajan en **medicina paliativa**[91].

La Asamblea[92] recomienda que el Comité de Ministros inste a los Estados miembros del Consejo de Europa a respetar y proteger la dignidad de los enfermos terminales o moribundos afirmando y protegiendo el **derecho** a los **cuidados paliativos** integrales, de modo que se adopten las medidas necesarias para asegurar que los **cuidados paliativos** sean un **derecho legal e individual en todos los Estados miembros**; proporcionar un acceso equitativo a los **cuidados paliativos**; asegurar la asistencia **paliativa** a domicilio en los casos en que esté indicada; recibir un adecuado tratamiento del dolor y **cuidados paliativos**; crear e impulsar centros de investigación, enseñanza y capacitación en el campo de los **cuidados paliativos**; garantizar que al menos los grandes hospitales cuenten con unidades especializadas en **cuidados paliativos**, en los que la medicina **paliativa** pueda desarrollarse como parte integral del tratamiento médico; y asegurar que la medicina y los **cuidados paliativos** se asienten en la conciencia pública como un objetivo importante de la medicina"[93].

5. JURISPRUDENCIA

No solo gran parte de la doctrina se ha alejado de la postura de quienes afirman que el derecho a una muerte digna incluye el derecho a disponer de la propia vida mediante la eutanasia o el suicidio médicamente asistido, sino que también existe importante jurisprudencia internacional que ha resuelto a favor de los Cuidados Paliativos como respuesta alternativa. Es el caso de Dianne Pretty versus el Reino Unido, en el año 2002, el cual se transformó en noticia conocida a nivel mundial debido al debate de tipo bioético que generó, relacionado con el final de la vida humana.

Dianne Pretty padecía de una enfermedad dolorosa, degenerativa e incurable y pretendió que se reconociera inmunidad a su marido en caso de prestarle asistencia para suicidarse. Los argumentos invocados en su petición fueron los derechos a la protección de la vida, a rechazar el tratamiento inhumano y el respeto de la privacidad.

El Tribunal Europeo de Derechos Humanos de Estrasburgo desestimó la demanda de Pretty, resolviendo en aquel caso que la respuesta a la eutanasia pasa por el fomento de los cuidados paliativos, como una manera de dar solución al problema de la atención a los enfermos terminales, y no a través de la vía legal de una legislación permisiva de la eutanasia, basándose en que el derecho a la vida es precisamente para preservarla y en estudios que han demostrado que los requerimientos de eutanasia disminuyen cuando se mejora la formación de los profesionales en el tratamiento del dolor y en cuidados paliativos.

REFLEXIONES Y CONCLUSIONES

Si bien los cuidados paliativos comienzan a mencionarse en documentos del siglo XX, la primera consagración normativa de estos a nivel internacional se encuentra en la Convención Interamericana sobre la Protección de los Derechos Humanos de las Personas Mayores. Este instrumento vinculante conceptualiza los cuidados paliativos, identificando como requisito de procedencia que una persona presente una enfermedad que no responde a un tratamiento curativo o sufra dolores evitables.

---

[91] Párrafo N° 7.
[92] ASAMBLEA PARLAMENTARIA DEL CONSEJO EUROPEO (PACE). Protección de los derechos humanos y la dignidad de los enfermos terminales y moribundos. Recomendación 1418 del año 1999.
[93] Párrafo N° 9.

Utopía y Praxis Latinoamericana; ISSN 1316-5216; ISSN-e 2477-9555
Año 26 n.º 93, 2021, pp. 225-241

La naturaleza de estos cuidados prevé una atención activa, integral e interdisciplinaria. Implica una atención primordial al control del dolor, de otros síntomas y de los problemas sociales, psicológicos y espirituales de la persona mayor.

La finalidad de los cuidados paliativos será el mejoramiento de la calidad de vida de la persona afectada, hasta el fin de sus días. Esto puede alcanzar a su familia y entorno.

La mencionada Convención se basa en un pronunciamiento bioético categórico al afirmar la vida, considerando la muerte como proceso normal. En este marco, los cuidados paliativos no tienen como propósito intervenir en el lapso de vida que resta a una persona, ya que no aceleran ni retrasan la muerte.

En este contexto regulatorio los cuidados paliativos se vinculan al derecho a la vida y a la dignidad en la vejez, a la autonomía de la voluntad y el consentimiento informado, al bienestar, a la salud y a la protección social.

La prevalencia de enfermedades conducentes a la muerte y que aún no tienen cura, como también el padecimiento de dolores moderados y severos en una persona, son una realidad palpable en 40 millones de personas en el mundo.

Por esta razón, la humanidad del siglo XXI va desarrollando respuestas que permitan la mejor condición de vida de la persona hasta su muerte. De este modo, hemos observado cómo, en ausencia de normas jurídicas en el sistema internacional de promoción y protección de los derechos humanos de Naciones Unidas, son los órganos de Tratados quienes abordan estos temas, preferentemente en sus Observaciones Generales. Este es el caso del Comité sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales, el Comité contra Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, el Comité sobre los Derechos del Niño y el Comité contra la Discriminación Racial. A su vez, el Comité sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad ha iniciado el camino de incorporar en una Observación Final, a propósito de la revisión de un Estado Parte, la recomendación concreta de proporcionar cuidados paliativos.

En el mismo sentido se pronuncian el Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos, la experta independiente sobre personas mayores, el Relator sobre el Derecho a la Salud y el Relator contra la Tortura, todos ellos mandatos de Naciones Unidas. Lo propio hace su agencia OMS.

Existe abundante doctrina que reconoce a los cuidados paliativos en el ámbito de los derechos humanos, diversificándose en aquellos que lo consideran como parte del derecho a la vida y a la salud, y otros que lo consideran un derecho humano específico.

El Doctor en Medicina Josep Porta Sales señala que "…el derecho a los cuidados paliativos emana en última instancia del derecho a la vida y a la salud, entendida esta última no solo como la ausencia de enfermedad, sino el vivir con plenitud en todas las dimensiones del ser humano (física, emocional, social). Por tanto, vivir «saludablemente» hasta que la vida se extinga"[94] .

Por su parte, la Politóloga Isabel Pereira Arana sostiene que los Cuidados Paliativos son un derecho humano al señalar textualmente que: "…los Estados estarán obligados a rendir cuentas sobre sus avances en la garantía del derecho a los cuidados paliativos para personas mayores"[95] .

Esto último se sustenta en la naturaleza mixta e interdisciplinaria de los cuidados paliativos, que exceden a la sola atención médica, por ejemplo cuando se enfoca el aspecto espiritual y social de la persona.

¿Cuál es la importancia de reconocer los cuidados paliativos como un derecho, sea derivado de otro o con una naturaleza propia? Evidentemente, lo prioritario es la exigibilidad del derecho por la persona, su familia o entorno .. Esto significa que los Estados deben proporcionar los cuidados paliativos a quien lo requiera, lo que implica tratamientos, medicamentos y atención multifocal a la persona.

---

[94] PORTA SALES, Josep. Medicina Paliativa. Cuidados paliativos y derechos humanos. [en línea] <file:///C:/Users/ENVY/Desktop/NU/Cuidados%20Paliativos/Doctrina/Josep%20Porta%20i%20Sales.pdf> [consulta: 15 de febrero 2018]

[95] PEREIRA ARANA, Isabel. Cuidados Paliativos: El Abordaje de la Atención en Salud desde un Enfoque de Derechos Humanos. Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia. Bogotá Colombia, agosto 2016. [en línea] <file:///C:/Users/ENVY/Desktop/NU/Cuidados%20Paliativos/Doctrina%20II/Cuidados%20Paliativos%20y%20DD.HH.%20Isabel%20Pereira%20Arana.pdf> [consulta: 15 de febrero 2018]

Al mismo tiempo, se debe promover la legislación y las políticas públicas a escala nacional que contemplen los cuidados paliativos. Esto debe considerarse también en las leyes de presupuesto nacionales para el financiamiento de todo lo que implica la atención paliativa, a la vez de flexibilizar las legislaciones para la medicación adecuada que necesita una persona, aun cuando se trate de ciertas sustancias prohibidas por regla general, como los opioides.

A su vez, estas regulaciones deben contemplar la capacitación y el perfeccionamiento del personal médico y multidisciplinario llamado a aplicar los cuidados paliativos.

Una acción necesaria para la plena implementación de los cuidados paliativos será la información y la toma de conciencia de toda la sociedad en cuanto al ejercicio y exigibilidad de este derecho.

Desde otro ángulo, considerando los cuidados paliativos como un derecho, la denegación de este tipo de atención puede tipificarse como violencia o maltrato en términos de abandono y negligencia. Incluso, dicha denegación por parte de los sistemas de salud puede constituir un trato cruel, inhumano o degradante.

En la actualidad el mundo enfrenta los desafíos de la Agenda 2030 sobre Desarrollo Sostenible, respecto de la cual los Estados aplican sus esfuerzos, contando además con un mecanismo de monitoreo internacional a través del High Level Political Forum. Esta Agenda tendrá como fecha límite el año 2030 para exhibir sus resultados en términos medibles mediante la aplicación de indicadores. Por ello es de máxima relevancia incorporar los cuidados paliativos en los informes de los Estados y en el quehacer de la sociedad civil en vínculo con ciertos ODSs como el número 3 Garantizar una vida sana y promover el bienestar de todos a todas las edades.

En definitiva, los cuidados paliativos como derecho y como integrante del desarrollo sostenible deben formar parte de la rendición de cuentas de los Estados ante los Comités de derechos humanos y ante el High Level Political Forum de Naciones Unidas.

BIBLIOGRAFÍA

FUNDACIÓN PALIAR. Historia de los Cuidados Paliativos. Origen del Cuidados Paliativos. [en línea] <https://www.fundacionpaliar.org.ar/historia-de-los-cuidados-paliativos/> [consulta: 19 de febrero 2018]

SOCIEDAD ESPAÑOLA DE CUIDADOS PALIATIVOS (SECPAL). Historia de los Cuidados Paliativos. Algunos Precedentes Históricos. [en línea] <http://www.secpal.com/secpal_historia-de-los-cuidados-paliativos_2-algunos-precedentes-historicos> [consulta: 19 de febrero 2018]

DEL RÍO, María Ignacia. PALMA, Alejandra. Cuidados Paliativos: historia y desarrollo. Boletín Escuela de Medicina U.C. (Santiago, Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile). [en línea] <http://escuela.med.puc.cl/publ/boletin/20071/CuidadosPaliativos.pdf>, pp. 16-22. [consulta: 19 de febrero 2018]

MOUNT BM., Cohen (1993) “Canada: status of cancer pain and Palliative Care” en J Pain Symptom Manage, Vol. 8, No.6, p. 395-8.

INSTITUTO NACIONAL DEL CÁNCER DE ESTADOS UNIDOS. Cuidados paliativos durante el cáncer. ¿Qué son los cuidados paliativos? [en línea] <https://www.cancer.gov/espanol/cancer/cancer-avanzado/opciones-de-cuidado/hoja-informativa-cuidados-paliativos#q1> [consulta: 19 de febrero 2018]

TWYCROSS, Robert. Medicina paliativa: filosofía y consideraciones éticas. Acta bioeth 6 (1). ISSN 1726-569X. doi:10.4067/S1726-569X2000000100003. [en línea] <https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1726-569X2000000100003> [consulta: 19 de febrero 2018]

TABOADA R, Paulina. El Derecho a Morir con Dignidad. Acta Bioethica. Continuación de Cuadernos del Programa Regional de Bioética OPS/OMS. Año VI, No. 1; P. 89. ISSN 0717-5906

LÓPEZ, Rodrigo; NERVI, Flavio; TABOADA, Paulina (2005). Manual de Medicina Paliativa. Santiago, Chile: Facultad de Medicina Pontificia Universidad Católica de Chile. [en línea] <file:///C:/Users/ENVY/Downloads/Manual%20de%20Medicina%20Paliativa%20PUC.pdf> [consulta: 20 de febrero 2018]

ASOCIACIÓN EUROPEA DE CUIDADOS PALIATIVOS (EAPC- Onlus). Carta de Praga. Cuidados Paliativos - Un Derecho Humano. [en línea] <http://www.eapcnet.eu/LinkClick.aspx?fileticket=41vBGbl7Sfo%3d&tabid=1871> [consulta: 20 de febrero 2018]

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD. Centro de Prensa. Cuidados Paliativos. Nota descriptiva Agosto de 2017. [en línea] <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs402/es/> [consulta: 20 de febrero 2018]

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD. Centro de Prensa. Cuidados Paliativos. Nota descriptiva Agosto de 2017. [en línea] <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs402/es/> [consulta: 20 de febrero 2018]

INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR HOSPICE AND PALLIATIVE CARE. Statement Agenda Item EB 139/3. [en línea] <file:///C:/Users/ENVY/Desktop/NU/Cuidados%20Paliativos/Doctrina/IAHPC%20statement%20on%20dementia%20WHA139%20EB.pdf> [consulta: 20 de febrero 2018]

ORGANIZACIÓN MÉDICA COLEGIAL DE ESPAÑA. Declaración sobre 'La atención médica al final de la vida', 6 de octubre de 2009. [en línea] <file:///C:/Users/ENVY/Desktop/NU/Cuidados%20Paliativos/Doctrina%20II/declaracion_atencion_medica_final_vida.pdf> [consulta: 20 de febrero 2018]

CONVENCIÓN INTERAMERICANA SOBRE LA PROTECCIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS DE LAS PERSONAS MAYORES (A – 70). Adoptado en Washington D.C. Estados Unidos, fecha lunes 15 de junio de 2015, Cuadragésimo Quinto Período Ordinario de Sesiones de la Asamblea General, entrada en vigor con fecha 11 de enero de 2017, depositario: Secretaría General OEA, registro ONU: 02/27/2017 No. 54318.

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD. Centro de Prensa. Cuidados Paliativos. Nota descriptiva Agosto de 2017. [en línea] <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs402/es/> [consulta: 20 de febrero 2018]

PACTO INTERNACIONAL DE DERECHOS ECONÓMICOS SOCIALES Y CULTURALES ICESCR / PIDESC, aprobado por la Asamblea General de Organización de Naciones Unidas ONY, 16 de diciembre de 1966.

CONVENCIÓN SOBRE LA ELIMINACIÓN DE TODAS LAS FORMAS DE DISCRIMINACIÓN CONTRA LA MUJER CEDAW / CEDM, aprobada por la Asamblea General de Organización de Naciones Unidas ONU, 18 de diciembre de 1979.

CONVENCIÓN SOBRE LOS DERECHOS DEL NIÑO CRC / CDN, aprobada por la Asamblea General de Organización de Naciones Unidas ONU, 20 de noviembre de 1989.

CONVENCIÓN INTERNACIONAL SOBRE LA ELIMINACIÓN DE TODAS LAS FORMAS DE DISCRIMINACIÓN RACIAL CERD / CDR, aprobada por la Asamblea General de Organización de Naciones Unidas ONU, 21 de diciembre 1965.

CONVENCIÓN sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad. 17 Sesión (20 Marzo 2017 - 12 Abril 2017). Observaciones Finales. Párrafo N° 24 CRPD/C/CAN/CO/1.

NACIONES UNIDAS. Objetivos de Desarrollo Sostenible. [en línea] <http://www.un.org/sustainabledevelopment/es/2015/09/la-asamblea-general-adopta-la-agenda-2030-para-el-desarrollo-sostenible> [consulta: 14 de febrero 2018]

NACIONES UNIDAS DERECHOS HUMANOS. Oficina del Alto Comisionado. [en línea] <http://www.ohchr.org/SP/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=20262&LangID=S> [consulta: 14 de febrero 2018]

ROSA KORNFELD-MATTE. Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas. 30º período de sesiones (2015). Tema 3 de la agenda. Promoción y protección de todos los derechos humanos, civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, incluido el derecho al desarrollo. A/HRC/30/43

CONSEJO DE DERECHOS HUMANOS DE NACIONES UNIDAS. 30º período de sesiones (2015). Temas 2 y 8 de la agenda. Informe anual del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos e informes de la Oficina del Alto Comisionado y del Secretario General. Seguimiento y aplicación de la Declaración y el Programa de Acción de Viena. A/HRC/30/65

JUAN E. MÉNDEZ. Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas. 22º período de sesiones (2013). Tema 3 de la agenda. Promoción y protección de todos los derechos humanos, civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, incluido el derecho al desarrollo. A/HRC/22/53

DAINIUS PURAS. Asamblea General de Naciones Unidas. Septuagésimo primer período de sesiones (2016). Tema 69 b) del programa provisional. Promoción y protección de los derechos humanos: cuestiones de derechos humanos, incluidos otros medios de mejorar el goce efectivo de los derechos humanos y las libertades fundamentales. A/71/304

ORGANIZACIÓN MÉDICA COLEGIAL DE ESPAÑA. Declaración sobre 'La atención médica al final de la vida', 6 de octubre de 2009. [en línea] <file:///C:/Users/ENVY/Desktop/NU/Cuidados%20Paliativos/Doctrina%20II/declaracion_atencion_medica_final_vida.pdf> [consulta: 15 de febrero 2018]

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD. 67ª Asamblea Mundial de la Salud. Ginebra, 19-24 de mayo 2014. [en línea] <http://apps.who.int/gb/ebwha/pdf_files/WHA67-REC1/A67_2014_REC1-sp.pdf?ua=1&ua=1#page=60>, pp. 38-44. [consulta: 15 de febrero 2018]

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD. Centro de Prensa. Cuidados Paliativos. Nota descriptiva Agosto de 2017. [en línea] <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs402/es/> [consulta: 15 de febrero 2018]

CONSEJO EUROPEO DE LA UNIÓN EUROPEA. (1999). [en línea] <http://www.condignidad.org/consejo-europa-eutanasia.html> [consulta: 15 de febrero 2018]

ASAMBLEA PARLAMENTARIA DEL CONSEJO EUROPEO (PACE) (1999). Protección de los derechos humanos y la dignidad de los enfermos terminales y moribundos. Recomendación 1418.

PORTA I SALES, J. (2014). Cuidados paliativos y derechos humanos. *Medicina Paliativa*, vol. 24, núm. 2: 45-47. https://www.elsevier.es/es-revista-medicina-paliativa-337-pdf-S1134248X14000433

PEREIRA ARANA, I. (2016). *Cuidados paliativos: el abordaje de la atención en salud desde un enfoque de derechos humanos*. Bogotá Colombia, Dejusticia Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad. https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=738942

BIODATA

María Soledad CISTERNAS REYES: Profesora, Abogada, Cientista Política. Enviada Especial del Secretario General de Naciones Unidas sobre Discapacidad y Accesibilidad. Premio Nacional de Derechos Humanos de Chile 2014 – 2015.





NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 26, n.º 93 (abril-junio), 2021, pp. 242-254
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

La interculturalidad en el giro decolonial[1]

Interculturality in the decolonial turn

Pablo MELLA
pablomellasj@yahoo.es
Instituto filosófico Pedro Francisco Bonó / Santo Domingo, República Dominicana

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.4629604

RESUMEN

El artículo quiere señalar las relaciones existentes entre el giro decolonial y el proyecto intercultural llevado adelante por R. Fornet-Betancourt. Haciendo referencias a pensadores como Estermann y Walsch señala que la oposición entre ambas posiciones nace de una confusión que es parte del legado de la filosofía latinoamericana de la liberación.

Palabras clave: América latina; giro decolonial; filosofía latinoamericana; filosofía de la liberación.

ABSTRACT

The article wants to point out the existing relations between the decolonial turn and the intercultural project carried out by R. Fornet-Betancourt. Making references to thinkers such as Estermann and Walsch, he points out that the opposition between both positions stems from a confusion that is part of the legacy of the Latin American philosophy of liberation.

Keywords: Latin America; decolonial turn; latin american philosophy; philosophy of liberation.

Recibido: 12-11-2020 ● **Aceptado:** 23-01-2021

[1] Texto revisado de la conferencia dictada en la Universidad Gregoriana de Roma, el 5 de marzo de 2019, en el marco del coloquio internacional "Diálogo y filosofía intercultural", organizado en torno de la obra de Raúl Fornet-Betancourt.



INTRODUCCIÓN

Se denomina *pensamiento decolonial* a una teoría crítica contemporánea de la modernidad, que nace a finales del siglo XX del trabajo de un conjunto de pensadores latinoamericanos que desarrollan su labor de investigación y docencia en América Latina, el Caribe y los Estados Unidos[2]. Esta corriente de pensamiento es la que más entusiasma a los pensadores sociales latinoamericanos en estos momentos. Surgió dentro del debate sobre la función política que cumplen las ciencias sociales en nuestros días, un problema planteado, entre otros, por el científico y pensador social norteamericano Inmanuel Wallerstein[3]. Por esta razón, uno de sus objetivos iniciales del pensamiento decolonial ha sido problematizar los discursos legitimadores del ordenamiento colonial que, según los pensadores decoloniales, continúa presente en el ordenamiento del mundo globalizado.

Por tanto, un presupuesto del que parte el pensamiento decolonial es que las estructuras sociales instauradas por los procesos de colonización siguen pautando las relaciones entre las personas en el siglo XXI y que estas estructuras encuentran un aliado clave en los discursos académicos que predominan en las universidades más afamadas del Norte Global. Como estas estructuras sociales coloniales se confunden con los orígenes y la expansión del capitalismo, se encontraría igualmente en la doctrina neoliberal que organiza el mundo globalizado actual.

Se llama *giro decolonial* a la propuesta programática de este grupo de pensadores, dirigida de manera especial, pero no exclusiva, a los estudios latinoamericanos. Aunque son muchos los que se adscriben hoy al giro decolonial en América Latina y en la academia estadounidense, existe un conjunto de investigadores nucleados en el denominado Grupo Modernidad/Colonialidad, que son reconocidos como las voces principales de este giro decolonial. Los nombres que más se repiten en la academia son los de Aníbal Quijano (recientemente fallecido, a quien se atribuye la creación de las categorías fundamentales de este giro), Enrique Dussel, Walter Mignolo, Arturo Escobar, Santiago Castro Gómez, Ramón Grosfoguel, Agustín Lao Montes, Edgardo Lánder, Nelson Maldonado Torres y Catherine Walsh.

Por esos mismos años, quizá un poco antes, comenzó a fraguarse otro giro en el pensamiento latinoamericano, que se comprendió a sí mismo como la *transformación intercultural de la filosofía*. Su principal representante es el filósofo de origen cubano Raúl Fornet-Betancourt[4]. El propósito central de esta propuesta apunta a constituir a diversos niveles comunidades de indagación y otras prácticas sociales que ayuden a integrar formas de vida y saberes arrasados por la globalización neoliberal, que cual huracán homogeniza a su paso las formas humanas de estar en el mundo. Dentro de esta amplia tarea, Fornet-Betancourt ha concentrado su esfuerzo en la citada *transformación intercultural de la filosofía*. Para este fin ha fundado y liderado los *Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural* que han cumplido sus bodas de plata en 2020.

Para el caso latinoamericano, del cual parte Fornet-Betancourt para su propuesta filosófica, la transformación intercultural del pensamiento implica salir de una filosofía de la identidad monológica a una filosofía de la identidad dialógica, de tal modo que pueda hacerse cargo de la diversidad cultural de América Latina y las voces que expresan sus luchas de liberación. Como es fácil de ver, el proyecto de la filosofía intercultural latinoamericana encuentra su pasado en la filosofía de la liberación latinoamericana, al igual que el giro decolonial. De acuerdo al proyecto de filosofía intercultural, una tarea concreta del pensamiento latinoamericano consistiría en la crítica a una concepción unitaria de América Latina como cultura mestiza.

---

[2] Para una visión de conjunto bastante completa ver E. RESTREPO Y A. ROJAS. *Inflexión decolonial: fuente, conceptos y cuestionamientos*, Popayán, Editorial de la Universidad del Cauca, 2010.

[3] Ver I. WALLERSTEIN. *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 1998.

[4] Ver P. MELLA, "Fornet Betancourt y la transformación intercultural de la filosofía: de la identidad a la pluralidad latinoamericana", *Topologik. Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche,* Pedagogiche e Sociale, num. 19 (especial) (2016), pp. 64-76. Dos obras del autor fundamentales para comprender este proyecto en el marco del pensamiento latinoamericano son R. FORNET-BETANCOURT, *Transformación intercultural de la filosofía,* Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001 y R. FORNET-BETANCOURT (ED.), *Crítica intercultural de la filosofia latinoamericana actual,* Madrid: Trotta, 2004.

Aunque a primera vista pudiera parecer que esta propuesta se inscribe en una especie de filosofía de la cultura, en realidad tiene un fuerte componente ético político, dado su trasfondo vinculado con el pensamiento de la liberación, tanto filosófico como teológico.

Entre los participantes asiduos de los Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural organizados por Fornet-Betancourt se encuentra el filósofo y teólogo suizo Josef Estermann, quien vivió durante ocho años en el Cuzco y otros ocho años en La Paz. De su experiencia elaboró una monografía sobre el pensamiento andino[5] y profundizó una reflexión propia sobre la interculturalidad. En un escrito suyo de 2014 advertía que la articulación entre "descolonización" e "interculturalidad" no es una tarea fácil[6]. Para retroalimentar una con otra, hacen falta mediaciones de diverso tipo: históricas, políticas y epistemológicas. Tal articulación también demanda una serie de mediaciones prácticas que produzcan la cancelación de determinadas hegemonías vigentes y la nivelación de muchas asimetrías sociales. Para mayor complicación, el problema queda planteado en una doble dirección. Por un lado, un discurso sobre la interculturalidad que no preste atención a los desafíos planteados por el pensamiento de la descolonización puede quedar en buenas intenciones. Por otro lado, un discurso de la descolonización que no tome en serio los desafíos éticos de la interculturalidad puede hacerse sordo al diálogo y convertirse en una potente maquinaria estatal nacionalista que, en los hechos, aplasta la diversidad[7]. Como solución filosófica, Estermann señala la necesidad de formular un concepto crítico de interculturalidad. En esta comunicación emprendemos esta tarea revisando algunos vaivenes del pensamiento decolonial.

1. LA INFLUENCIA INICIAL DE LOS ESTUDIOS POSCOLONIALES

Si revisamos las primeras publicaciones de los representantes del pensamiento decolonial[8], puede comprobarse fácilmente que el tema de la interculturalidad no formaba parte de sus intereses cognitivos de partida. Fue con el paso del tiempo que la interculturalidad ocupó la atención de algunos de ellos, cuando las preocupaciones académicas iniciales de los pensadores decoloniales se toparon con las luchas sociales que se estaban llevando a cabo en América Latina.

Es importante señalar que en estos inicios, el pensamiento decolonial formulaba su campo de investigación desmarcándose de los estudios poscoloniales y subalternos, enfoques que habían tomado fuerza sobre todo como crítica radical a los denominados estudios orientales de las academias universitarias anglosajonas y a los estudios historiográficos de la India post independencia. Las figuras emblemáticas de estas críticas fueron el literato palestino Edward Saïd, con su obra hoy ya clásica, *Orientalismo*, y el historiador indio Ranajit Guha, con la fundación del Grupo de Estudios Subalternos. En esos momentos iniciales, es muy probable que los fundadores del pensamiento decolonial desconfiaran de la interculturalidad porque la tenían prácticamente como sinónimo de multiculturalismo liberal.

El ejercicio de demarcación de los estudios poscoloniales y subalternos venía acompañado de una radicalización política del discurso. La siguiente cita, tomada del prólogo de una de las primeras obras del

---

[5] Ver J. Estermann, *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*, La Paz: ISEAT, 2006.

[6] J. Estermann, "Colonialidad, descolonización e interculturalidad: apuntes desde la Filosofía Intercultural". *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, v. 13, n. 38 (2014), pp. 347-368.

[7] Para el mismo Fornet-Betancourt, el problema debe plantearse de otra manera. Básicamente, se trataría, según entiendo, de restablecer el vínculo del pensamiento liberador latinoamericano con su tradición antiimperialista, abandonado los espejismos creados por los debates de corte posmoderno que ocupan al pensamiento decolonial según un *Zeitgeist* que no acompaña el dinamismo de la realidad del continente. Ver su ensayo "El movimiento antiimperialista en América Latina: ¿Precursor del pensamiento decolonial y/o postcolonial?", incluido como capítulo 5 de su obra antológica *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica,* Aquisgrán, Wissenschaftsverlag Mainz, 2017, pp. 77-119.

[8] Ver las obras colectivas siguientes, en las que la palabra interculturalidad no aparece ni una sola vez: SANTIAGO CASTRO GÓMEZ Y EDUARDO MENDIETA (EDS.), *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate),* México, Miguel Ángel Porrúa, 1998; SANTIAGO CASTRO GÓMEZ, OSCAR GUARDIOLA RIVERA Y CARMEN MILLÁN DE BENAVIDES, (COORDS.). *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá, Instituto Pensar, 1999; Edgardo LANDER (COMP.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO-UNESCO, 2003.

grupo, puede servir de ilustración de lo que acabamos de decir. Cabe señalar que en ella se registra una crítica explícita a la filósofa española Adela Cortina, quien cuenta con muchos seguidores entre los filósofos latinoamericanos:

> La pregunta crucial que quisiéramos inaugurar con los textos aquí presentados es la siguiente: ¿cómo es posible reinventar el espacio político en las actuales condiciones de globalización?
> Aparentemente existen dos respuestas posibles: la primera surge a partir de la politización de una serie de luchas particulares (de género, de raza, de migración, de descolonización, etc.) ocurrida a finales de los años sesenta, que sin embargo, como han señalado Dirlik y Ahmad, deja impensado el proceso de constitución global del capital. A ella se asocian, de un lado, la actual predominancia filosófica de la llamada "ética mínima", la reflexión práctica sobre los principios formales que asegurarían la convivencia pacífica de las diferencias culturales, y el apoyo teórico a la consolidación de la democracia liberal (expresado en el lugar central que ocupan nociones (post)ideológicas como "tolerancia" o "multiculturalismo"). De otro lado, la importación de unos modos de análisis (en particular de la *high theory* francesa recibida por la academia del actual centro del sistema-mundo) que se muestran ciegos frente al modo como operan las geopolíticas de conocimiento y la cultura. A esta respuesta corresponde un debate interno en los estudios poscoloniales: el debate entre la crítica poscolonial y la teoría poscolonial. De un lado críticos como Dirlik y Ahmad, de las otras figuras canónicas como Said, Bhabha y Spivak.[9]

De acuerdo a esta cita, puede inferirse que el debate posterior sobre la interculturalidad en el giro decolonial debió responder a una confusión fundamental. Esta confusión se puede formular en una frase bien corta: *interculturalidad no es lo mismo que multiculturalismo*. Resultó que una parte considerable de los procesos sociales transformadores de aquellos momentos se abanderó del término interculturalidad para identificar sus propósitos, pero las distinciones entre multiculturalismo e interculturalidad no aparecían claramente en los gérmenes del pensamiento decolonial.

Ciertamente, como sucede en todo proyecto humano, las cosas pueden confundirse. El problema básico que quedó planteado desde estos inicios hasta el día de hoy es el siguiente: *puede hablarse de interculturalidad en los documentos oficiales de las políticas públicas y en los proyectos de las ONGs, cuando en realidad se están poniendo en práctica políticas tolerantes de multiculturalismo liberal*. A seguidas desarrollamos esta problemática a partir de los aportes posteriores de Catherine Walsh.

2. LOS APORTES DE CATHERINE WALSH DENTRO DEL PENSAMIENTO DECOLONIAL

Entre todos los representantes del pensamiento decolonial quien más ha reflexionado sobre el tema es la antropóloga y educadora norteamericana radicada en Ecuador desde hace muchos años, Catherine Walsh[10]. Sus reflexiones reflejan los procesos políticos y culturales vividos en los últimos años en América Latina, sobre todo en los *impasses* sufridos por dos proyectos políticos emblemáticos de América Latina en el último decenio: Ecuador y Bolivia. Digamos que en relación al tema que nos ocupa en este seminario, diálogo e interculturalidad, las reflexiones de Walsh nos invitan a considerar dos cosas: primero, que al hablar de diálogo en la interculturalidad no se puede pensar en un debate intelectual de alto nivel que tiene lugar en una sala académica, en donde se confrontan las proposiciones siguiendo exclusivamente la regla ideal del mejor argumento (como propone, concretamente, la ética del discurso); segundo, que el diálogo por sí mismo

[9] CASTRO GÓMEZ, GUARDIOLA Y MILLÁN DE BENAVIDES (COORDS.), *Pensar (en) los intersticios, op. cit.,* p. 12.
[10] Entre otros textos, puede verse C. WALSH ET AL. *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento,* Buenos Aires, Del Signo. 2006.

no basta si no viene acompañado de determinadas prácticas sociopolíticas que reorganicen las asimetrías existentes entre los diversos grupos. Lo primero presupone un único modelo de razón; lo segundo alerta sobre la instauración de un terreno de debate supuestamente neutral que resulte ventajoso para algunos y desventajoso para otros.

Walsh señala que en América Latina en general, y en la región andina donde trabaja en especial, se ha desarrollado en la primera década del siglo XXI una atención particular a la diversidad cultural. Este cuidado viene acompañado por el reconocimiento jurídico de la diversidad, pero también por la inquietud de promover relaciones positivas entre diversos grupos culturales, confrontando la discriminación, el racismo y toda forma de exclusión proveniente de las históricas relaciones coloniales. Estas nuevas prácticas sociales buscan formar ciudadanos que estén conscientes de las diferencias y que sean capaces de trabajar por el buen vivir de los países, construyendo una democracia caracterizada por la justicia, la igualdad y la pluralidad. La interculturalidad vendría a ser el compromiso con este movimiento social de fondo que se manifiesta de manera más clara en los países andinos.

Se infiere, por tanto, que un planteamiento decolonial de la interculturalidad no se remite al mero contacto respetuoso entre las culturas. Desde el punto de vista político, no se estará trabajando en clave de interculturalidad si no se construyen desde el Estado determinadas condiciones de igualdad entre los diversos grupos poblacionales que habitan el territorio nacional. Desde el punto de vista antropológico, la interculturalidad aparece como un proceso permanente de relación entre personas, grupos, conocimientos, valores y tradiciones distintas. Este proceso no es solamente comunicativo-lingüístico; implica además el aprendizaje mutuo y el fomento de relaciones de respeto a la diferencia cultural de las personas implicadas.

Una de los aportes principales de Walsh ha sido mostrar que la interculturalidad no se refiere exclusivamente a educación bilingüe ni a la recuperación folclórica del pasado cultural indígena, como piensan muchos actores sociales de la región ligados a los sistemas educativos nacionales. La función de la interculturalidad es eminentemente crítica y prospectiva. Debe incidir en todas las instituciones y ser asumida por todas las personas de todos los grupos sociales etnicizados (para el caso peruano confecciona la siguiente lista: "indígenas, blancos, mestizos, cholos, negros, mulatos, asiáticos, árabes, etc."), creando convivencia democrática en todos los niveles de la sociedad.

En este sentido, Walsh advierte que no pueden usarse como sinónimos "inter", "multi" y "pluri" – culturalidad. La confusión se crea porque todos los términos se refieren a la diversidad cultural; pero la diferencia nace de la manera en que se conceptualiza esa diversidad y las prácticas que se derivan de esa conceptualización. Es de esperar que sobre cada perspectiva se construyan políticas estatales bien diferentes con implicaciones diversas para los distintos actores. Una tarea filosófica de primer orden es ayudar a distinguir estos términos para que esta corriente social de fondo encuentre fórmulas institucionales más justas y democráticas, no solo en el ámbito de la enseñanza de la lengua o de la recuperación folclórica de la cultura autóctona.

Para Walsh, *multiculturalidad* es un término descriptivo, no normativo. Indica sencillamente el hecho de que existen diversas culturas en un determinado territorio. Esta consideración puede ser de carácter local, regional, nacional o internacional. Pero la multiculturalidad no visualiza un contacto dinámico y constructivo entre esas diversas culturas ni prevé relaciones de igualdad entre los grupos diversos. Sobre la idea de multiculturalidad se diseña la política liberal del multiculturalismo, que es lo que predomina en las políticas de los países del Norte global, especialmente en Estados Unidos. En este país, sencillamente se deja que las minorías nacionales (negros, indígenas, grupos inmigrantes) coexistan unas al lado de las otras, como colectivos volcados a la supervivencia material de los suyos. Como resultado urbanístico, se forman barrios etnicizados, a veces con escuelas que privilegian los idiomas de los países de origen de los grupos inmigrantes. (Cabe señalar que algo similar puede palparse en Europa a raíz de la presión migratoria que ha sufrido en las últimas décadas). Resumiendo, las políticas multiculturales hacen que los grupos culturales sean visualizados como *minorías*, en el sentido sociológico del término. Acaban convirtiéndose, por lo tanto,

en seres humanos no-normales, lo que conlleva que, al final del camino, sus identidades acaben siendo esencializadas racialmente.

Por otra parte, Walsh observa que el término *pluriculturalidad* ha sido bien recibido en América Latina del Sur. Explica que esta acogida se debe a la particularidad de la región, en la que pueblos indígenas y afrodescendientes han convivido varios siglos con blancos-mestizos, y donde el mestizaje se ha comprendido como una realidad valiosa. Asimismo, observa que determinadas narrativas nacionales han valorado parcialmente algunas resistencias de los grupos no blancos contra las relaciones coloniales racistas. El término pluriculturalidad, además, recoge perfectamente la inquietud de fondo de los últimos años sobre el reconocimiento de la diversidad. Por otra parte, a diferencia de la multiculturalidad, la idea de pluriculturalidad apunta al reconocimiento igualitario de los diversos grupos en un espacio nacional. Mientras la multiculturalidad señala simplemente una colección de culturas singulares con formas de organización yuxtapuestas y cerradas que no se comunican entre sí, la pluriculturalidad permite pensar la diversidad a muchos niveles, inclusive en el interior de los diversos grupos culturales. De todos modos, Walsh entiende que ambos conceptos son deficitarios para concebir prácticas que promuevan una profunda interrelación equitativa entre los grupos.

De acuerdo a nuestra autora, la *interculturalidad* camina en una dirección bien distinta. Es una noción que permite el paso de lo descriptivo a lo normativo. Presupone que la interacción de los grupos se da manera bien compleja y en diversos niveles. Esta interacción implica diversas operaciones (negociaciones, intercambio cultural, renuncias) y pone en relación diversas instancias (personas, conocimientos y prácticas sociales diferentes). La interculturalidad asume además que la interrelación de las instancias se da de manera asimétrica, en lo social, lo político y lo económico. La asimetría de poder no permite que el "otro" (entendiendo por "otro" aquel que no forma parte de los sectores hegemónicos) pueda ser considerado como sujeto verdadero y portador de una identidad valiosa que se deba respetar. En último término, la relación asimétrica hace que el "otro" se perciba como un ser incapaz de actuar, es decir, como un ser despojado de toda agencia.

Para una perspectiva intercultural como la que se acaba de describir, la tolerancia y la mera convivencia propuestas por el liberalismo filosófico de la multiculturalidad son radicalmente insuficientes para el buen vivir del conjunto de la sociedad nacional. Las respuestas que demanda la interculturalidad deberán integrar la complejidad con que el pensamiento decolonial comprende la sociedad latinoamericana actual.

Bajo estos supuestos, la perspectiva decolonial de la interculturalidad invita ante todo a no esencializar las identidades ni a entenderlas como adscripciones étnicas inmutables. En todo momento, se trata de promover intercambios que construyan espacios de encuentro, donde no solo se dialoga sobre determinadas proposiciones discursivas, sino que además se tejen relaciones concretas interpersonales, se valora la diversidad de saberes y se construyen prácticas sociales de inclusión que contrarresten las prácticas sociales de exclusión heredadas de los ordenamientos coloniales. Se admite implícitamente que los Estados nación que surgieron con las independencias criollas continuaron reproduciendo estas prácticas sociales de exclusión de origen colonial. Sin embargo, la apuesta intercultural decolonial no es anarquista ni comunitarista; desea pensar el Estado de una manera más constructiva. Esta manera se expresa, dentro de la experiencia andina, con el adjetivo "Estado plurinacional".

Walsh no deja de advertir que la interculturalidad se ha convertido en una moda con el paso del siglo XX al siglo XXI. Como toda moda, la palabra aparece en los lugares menos sospechados ocasionando utilizaciones equívocas. La principal crítica se dirige contra el uso del discurso de la interculturalidad por parte de las agencias transnacionales de desarrollo. En ellas, se ha confundido sistemáticamente interculturalidad con multiculturalidad y pluriculturalidad. Las poblaciones indígenas, concretamente, son "esencializadas" por los proyectos de desarrollo a través de narrativas folclorizantes, y por esta vía se ven despojadas de su agencia política contestataria actual. En alguna medida, los proyectos políticos del socialismo del siglo XXI han seguido la agenda de las agencias de desarrollo, aunque de manera más sofisticada, a través de sus planes nacionales de desarrollo, eufemísticamente llamados "del buen vivir".

3. NOTAS PROGRAMÁTICAS PARA SEGUIR CAMINANDO

Creo que el propósito de retomar de manera más sistemática la transformación intercultural de la filosofía en el giro decolonial, por irónico que parezca, ya fue esbozada en el párrafo conclusivo del primer texto donde Aníbal Quijano menciona el término *colonialidad*, escrito en 1991. *Colonialidad* es el concepto central del giro decolonial. Se refiere a un patrón mundial de poder que surgió con la expansión de Europa hacia América, la cual creó una clasificación mundial de todas las personas y comunidades en términos raciales. Esta clasificación jerarquizante de los grupos humanos que pueblan el mundo estaba al servicio de la explotación colonial e implicaba una transformación en la manera de comprender todos los sectores de la vida: el trabajo, el conocimiento, la sexualidad y el sentido de la autoridad. La noción de *colonialidad* trae como presupuesto que esta estructura de poder colonial sigue vigente después de los procesos de independencia de las antiguas colonias europeas.

Resulta sorprendente que tuvieran que pasar más de diez años para que la conclusión programática de este escrito germinal de Quijano haya ocupado la atención de los pensadores que representan el giro decolonial.

En la primera parte de esta exposición hemos sostenido la tesis de que esta tardanza de integrar la interculturalidad en el giro decolonial se debió a que los trabajos iniciales de los pensadores decoloniales estuvieron preocupados por marcar sus diferencias con los estudios poscoloniales y subalternos, queriendo ocupar un espacio destacado en la academia occidental. De paso, esa advertencia queda para el porvenir, como ha subrayado polémicamente la pensadora boliviana Silvia Rivera Cusicanqui y con ella las representantes del feminismo decolonial[11]. Existe siempre el riesgo de que los propósitos descolonizadores se vean profundamente afectados si sus temáticas se convierten en disputas interpersonales para defender carreras académicas exitosas en las universidades globalizadas, sobre todo en Estados Unidos.

En el párrafo conclusivo de aquel primer escrito de Quijano sobre la colonialidad se descubren fácilmente muchos elementos comunes con el proyecto de la transformación intercultural de la filosofía de Fornet-Betancourt. Creo que este párrafo ofrece un marco para acercar a estas dos corrientes actuales del pensamiento latinoamericano actual. Cito completo el párrafo de marras y lo comento a continuación:

> La liberación de las relaciones interculturales de la prisión de la colonialidad entraña también la libertad de todas las gentes, de optar individual o colectivamente en tales relaciones; una libertad de opción entre las diversas orientaciones culturales. Y sobre todo, la libertad para producir, criticar, y cambiar e intercambiar cultura y sociedad. Es parte, finalmente, del proceso de liberación social de todo poder organizado como desigualdad, como discriminación, como explotación, como dominación[12].

De este párrafo se desprenden las siguientes tareas, que se presuponen mutuamente. En esto consistiría, a mí entender, continuar la tarea de poner en diálogo la noción de interculturalidad y el giro decolonial:

> ***1º) Una teoría renovada de la libertad y la liberación:*** La noción de libertad ha sido secuestrada unilateralmente por el discurso liberal, montado sobre su potente vehículo, el neoliberalismo. Los proyectos alternativos que se consideran decoloniales hablan poco de libertad y mucho de identidad, de igualdad y de diferencia. La noción liberal de libertad remite todo a la elección individual. Parecería

---

[11] Ver C. ZAPATA. "El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina", *Pléyade. Revista de humanidades y ciencias sociales,* núm. 21 (2018), pp. 49-71.

[12] A. QUIJANO, «Colonialidad y modernidad-racionalidad» (1991), en PALERMO, ZULMA Y QUINTERO, PABLO. *Aníbal Quijano. Textos de fundación,* Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2014, pp. 60-70, aquí p. 70.

que la libertad plena se ejerce en la mera elección de posibilidades. En ese sentido común contemporáneo, la libertad individual no tendría que liberarse de nada, sino entrar en la ontología neoliberal del crecimiento económico sin límites. Hoy sabemos que una libertad individual sin límites conduce a la destrucción planetaria. La renovación del concepto de libertad necesita liberarse de algunos presupuestos perniciosos del concepto de libertad liberal. Los enumeramos a continuación siguiendo las precomprensiones del párrafo de Quijano.

2do.) Un planteamiento no atomista de la individualidad: El mundo contemporáneo ha puesto de manifiesto la necesidad humana de la individualización; pero individualización no es sinónimo de egoísmo a ultranza. Se trata de encontrar la condición de posibilidad para la vida creativa en sociedad. La creatividad tiene como condición de posibilidad el no estar fusionados con los otros; tampoco se puede estar fusionado con la propia pertenencia grupal, ya que todo el esfuerzo acabará con la imposición del más fuerte o con la representación social del más débil como un ser miserable, sin agencia. En este sentido, las ciencias de la conducta advierten hoy día sobre las consecuencias nocivas de la dependencia y la codependencia. Ahora bien, esta afirmación de la individualidad no puede hacerse a costas de los demás. Un planteamiento no atomista de la individualidad ha de visualizar que la *relacionalidad* (como distinta del relativismo) es imprescindible para una verdadera individualidad vivificante. En términos técnicos de filosofía, esta tarea implicará una crítica a la desconstrucción del sujeto propuesta unilateralmente por Foucault, asumida con poca criticidad por algunos representantes del giro decolonial.

3ro.) Una concepción igualitaria de la libertad en la diferencia: ya que se nos propone reconstruir la libertad en un contexto de desigualdad, la tarea implica simultáneamente construir escenarios donde la elección individual se pueda realizar en condiciones básicas de igualdad social. No habrá cultivo de una libertad individual relacional sin un marco institucional de libertad política y de libertad económica efectivas, como ha señalado Axel Honneth en su última gran obra[13]. Sin embargo, al mismo tiempo, tomando en cuenta la experiencia acumulada por el hundimiento histórico del comunismo, la construcción de condiciones básicas de igualdad no puede hacerse a costa de negar las diferencias significativas entre los individuos humanos. Como es fácil de suponer, semejante concepción relacional de la libertad vivirá en una tensión perpetua, por lo que las acciones y las políticas sociales orientadas a promoverla deberán ser revisadas y ajustadas con asidua regularidad.

4to.) Una versión no individualista de la elección cultural: En una interpretación decolonial de la interculturalidad inspirada por el párrafo de Quijano se habrá de garantizar que el individuo pueda tomar distancia de la cultura en la que se socializó. La sociedad contemporánea valora grandemente la elección individual, pero lo hace en franca oposición a la cultura recibida y en beneficio del consumo global estandarizado. Ahora bien, en consonancia con lo que llevamos dicho, la elección cultural no puede ser planteada en términos meramente individualistas, hobbesianos, o de libertad negativa, como también ha señalado Axel Honneth. En una perspectiva relacional, la elección cultural no se visualizaría como la respuesta prometeica de una libertad autónoma frente a una cultura-Leviatán, sino como un aporte creativo a la dinámica cultural del grupo de pertenencia. En este sentido, la elección cultural deberá hacerse con un espíritu fronético y, por lo tanto, analógico.

---

[13] A. HONNETH, *El derecho de la libertad : esbozo de una eticidad democrática*, Buenos Aires, Katz, 2014. Honneth advierte pertinentemente lo siguiente: "No disponemos de una gran parte de las libertades individuales, que deberían ser el prototipo de una idea contemporánea de justicia social, porque tengamos un derecho garantizado por el Estado sobre ellas; antes bien, ellas se deben a la existencia de un entramado de prácticas y costumbres armonizadas de débil institucionalización, que nos proporcionan la experiencia de conformación social o de una enajenación no formada de nosotros mismos. El hecho de que estas condiciones de la libertad son difíciles de determinar y que se sustraen a categorizaciones jurídico-estatales, no debe ser motivo para eliminarlas simplemente del marco de una teoría de la justicia" (p. 95).

5to.) Una propuesta constructiva de la crítica cultural en apertura a la universalidad: La elección cultural implica una crítica cultural. Ahora bien, si se asume una versión no individualista de la elección cultural, esta crítica no apunta exclusivamente a la desconstrucción semiótica de la cultura recibida (tendencia que predomina en el giro decolonial) sino a la promoción de nuevas y/o renovadas formas de convivencia abiertas a una nueva idea de universalidad, que con Castro Gómez podemos llamar *universalidad concreta,* porque no subsume los particularismos [14]. Como señala este autor, los particularismos culturalistas no cuenta con los recursos necesarios para revertir el orden mundial actual, que se organiza en torno al ideal de consumo formulado por la doctrina neoliberal, hoy simbolizado de manera especial por los avances tecnológicos informatizados.

***6to.) Una comprensión fronética del cambio cultural*:** Si bien es aceptado por casi todo el mundo académico contemporáneo la realidad indiscutible del cambio cultural, no se sigue lógicamente que el cambio por el cambio se traduce siempre en buen vivir, en calidad de vida. Semejante conclusión sería feudataria de la ideología moderna del progreso, que sigue siendo vehiculada en los discursos desarrollistas. Para evitar esta ingenuidad, habrá de cultivarse una concepción fronética de ese cambio. La posición conservacionista de las culturas ancestrales que se ha mencionado anteriormente no puede ser sustituida por una posición esnobista del cambio cultural. Todo cambio en la cultura implicará un juicio moral contextual que haga balance de cada nuevo paso. A esta actitud la podemos llamar *comprensión fronética del cambio cultural*.

7mo.) Una propuesta política, pero abierta, de una sociedad liberada: Todo juicio prudencial supone algún tipo de baremo. Desde hace años, se viene hablando de crisis de las utopías y de los metarrelatos sociales. Digamos que para mucha gente hoy día, sobre todo en la academia, las utopías son cosas del pasado. Esta idea toma más cuerpo en el presente por la prevalencia del pensamiento liberal, que encumbra al extremo la posibilidad de la elección individual, despolitizando toda acción posible. Recordemos que sobre esta base se vulgarizó la idea hegeliana del final de la historia hace tres décadas. El error de este planteamiento ahistórico de la acción consiste en presuponer que cualquier visualización del futuro es, necesariamente, utópica, como sinónimo de irrealizable y delirante. Frente a esta simplificación del *telos* de la acción, Paul Ricoeur propuso su conocida definición de intencionalidad ética (*visée éthique*): “Llamemos 'intencionalidad ética' a la *intencionalidad de la 'vida buena' con y para otro en instituciones justas"*[15]. Sin intencionalidad (entendida como sinónimo de deseo razonable; la palabra francesa *visée* tiene ese matiz semántico que mezcla lo afectivo y lo cognitivo), no hay proyecto posible; y sin proyectos no hay existencia propiamente humana, aquello tornada siempre hacia *algo mejor*.

Esa intencionalidad, como anticipación imaginaria de una vida lograda, parte siempre de la propia experiencia sociocultural, pero debe plasmarse en formas institucionales que procuren la justicia. Ahora bien, para evitar caer en el totalitarismo, el momento institucional, necesariamente político, tiene que conservar un carácter abierto. La historia del siglo XX nos ha enseñado que cuando un ideal de sociedad se cierra sobre sí mismo y sus mentores alcanzan el poder estatal, nace una maquinaria totalitaria que arrasa con toda diferencia, con toda alteridad. En buena medida, la crisis profunda por la que ha pasado el llamado socialismo del siglo XXI latinoamericano se debe a semejante dinamismo totalitario. Por esta razón, todo proyecto humano debe conservar en su seno un germen de liberación, es decir, de trascender los logros limitados del ejercicio político de la libertad. Con lo aprendido, podemos repensar hoy día la *liberación* como una praxis constante que promueve una concepción positiva de libertad, la libertad relacional, la cual mantiene en

---

[14] Ver S. CASTRO-GÓMEZ. ¿Qué hacer con los universalismos occidentales ? Observaciones en torno al “giro decolonial”. *Analecta Política*, vol. 7(2017), núm. 13, pp. 249-272. Retomado como parte de un grupo de ensayos sobre la misma problemática en S. CASTRO-GÓMEZ, *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2019.
[15] P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996, p. 176.

tensión la igualdad y la diferencia a todos los niveles. Sin esta tensión compleja no se puede institucionalizar un proyecto de vida buena que no se cierre sobre sí mismo. El diálogo estaría al servicio y en sintonía con todo esto.

BREVES PALABRAS FINALES

Las alertas que hemos identificado en el cruce de interculturalidad y giro decolonial, inspirados en un texto inicial de Aníbal Quijano, apuntan a la defensa y promoción de una sociedad que sirve de marco a una libertad relacional. Si quisiéramos expresar todo esto con el lenguaje de la teología cristiana, el proyecto de humanidad que se vislumbra no pertenece al registro delirante de un mesianismo social, típico de la modernidad, sino al registro sensato de la esperanza escatológica que nos invita a conservar la *mirada atenta* en todas las circunstancias de la vida.

BIBLIOGRAFÍA

BLANCO, J. (2009). *Cartografía del pensamiento latinoamericano contemporáneo. Una introducción,* Guatemala: Universidad Rafael Landívar,

CASTRO-GÓMEZ, S. (2004). "Latinoamericanismo, Modernidad, Globalización. Prolegómenos a Una Crítica Poscolonial De La Razón", en Pajuelo, Ramón y Sandoval, Pablo (eds.), *Globalización y Diversidad Cultural: Una Mirada Desde América Latina*, Lima, Instituto De Estudios Peruanos, pp. 118–149.

CASTRO GÓMEZ, S. (2011). *Crítica de la razón latinoamericana. Segunda edición ampliada,* Bogotá, Universidad Javeriana.

CASTRO-GÓMEZ, S.; MENDIETA, E. (eds.). (1998). *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización al debate*. México, Miguel Ángel Porrúa.

CASTRO GÓMEZ, S.; RIVERA, O. GUARDIOLA; BENAVIDES, C. MILLÁN de (coords.). (1999). *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá, Instituto Pensar.

CASTRO GÓMEZ, S. y GROSFOGUEL, R. (eds.). (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global,* Bogotá: Siglo del Hombre / Pontificia Universidad Javeriana.

CASTRO-GÓMEZ, S. (2017). ¿Qué hacer con los universalismos occidentales? Observaciones en torno al "giro decolonial". *Analecta Política*, vol. 7(2017), núm. 13, pp. 249-272.

CASTRO-GÓMEZ, S. (2019). *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.

CÉSAIRE, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal.

CURIEL, O. (2007). « Crítica poscolonial desde las prácticas del feminismo antirracista », *Nómadas*, núm. 26 (2007), pp. 92-101.

ESCOBAR, A. (2003). « 'Mundos y conocimientos de otro modo'. El programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano», *Tabula Rasa,* núm. 1 (2003), pp. 51-86.

ESPINOSA, Y. «De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad», *Solar* , vol. 12 (2016), núm. 1, pp.141-171. DOI. 10.20939/solar.2016.12.0109

ESTERMAN, J. (2006). *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*, La Paz: ISEAT.

ESTERMAN, J. "Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la Filosofía Intercultural", *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 13 (2014), núm. 38, pp. 347-368.

FANON, F. "Racismo y cultura". Texto de intervención en el 1er. Congreso de Escritores y Artistas Negros, París, 1956.

FANON, F. (1963). *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura (edición en internet, www.lahaine.com)

FORNET-BETANCOURT, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía,* Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

FORNET-BETANCOURT, R. (ed.). (2004). *Crítica intercultural de la filosofia latinoamericana actual,* Madrid: Trotta.

FORNET-BETANCOURT, R. (2017). *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica*, Aquisgrán, Wissenschaftsverlag Mainz.

HONNETH, A. (2014). *El derecho de la libertad: esbozo de una eticidad democrática*, Buenos Aires, Katz.

LANDER, E. "Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo", *Revista de Sociología*, núm. 15 (2001), pp. 13-25.

LANDER, E. (comp.). (2003). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO-UNESCO.

LAO MONTES, A. y VÁSQUEZ, J.D. (2018). "Crítica decolonial de la filosofía y doble crítica en clave del sur", en Moraña, Mabel (ed.). *Sujeto, descolonización, transmodernidad. Debates filosóficos latinoamericanos*, Madrid, Iberoamericana / Vervuert, pp. 293-343.

LUGONES, M. "Colonialidad y género", *Tabula Rasa*, núm. 9, (2008), pp. 73-101.

LUGONES, M. (2011). "Hacia un feminismo descolonizador", *La manzana de la discordia*, vol. 6, núm. 2, pp. 105-119.

MALDONADO TORRES, N. (2009). "El pensamiento filosófico del "giro descolonizador", En E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos* México, D. F., Siglo XXI/CREFAL, pp. 683-697.

MALDONADO-TORRES, N.. (2007). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", en Castro Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones Para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global,* Bogotá: Siglo del Hombre / Pontificia Universidad Javeriana. p. 127-167.

MELLA, P. (2016). "Fornet Betancourt y la transformación intercultural de la filosofía: de la identidad a la pluralidad latinoamericana", *Topologik. Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociale*, num. 19 (especial), pp. 64-76.

MELLA, P. (2016). «La teología latinoamericana y el giro descolonizador», *Perspectiva Teológica*, Vol. 48, núm. 3, pp. 439-461.

MEZA TORRES, A. (2018). «Interculturalidad e interreligiosidad desde una perspectiva decolonial: un diálogo de "conocimientos desde lo Divino".» *Interdisciplina* 6, núm. 16, pp. 61-82. doi: http://dx.doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2018.16.65635

PALERMO, Z. y QUINTERO, P. (2014). *Aníbal QUIJANO. Textos de fundación,* Buenos Aires: Ediciones del Signo.

QUIJANO, A. (2014). «Colonialidad y modernidad-racionalidad», en PALERMO, ZULMA Y QUINTERO, PABLO. *Aníbal Quijano. Textos de fundación,* Buenos Aires, Ediciones del Signo, pp. 60-70.

RESTREPO, E. y ROJAS, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuente, conceptos y cuestionamientos*, Popayán, Editorial de la Universidad del Cauca.

RICOEUR, P. (2006). *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI.

SEGATO, R. (2011). "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial". En Bidaseca, Karina y Vazquez Laba, Vanesa (comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Buenos Aires: Ediciones Godot, pp. 17-47.

SEGATO, R. (2014). "La perspectiva de la colonialidad del poder", Palermo, Zulma y Quintero, Pablo (comps). *Aníbal Quijano: textos de fundación*. Buenos Aires, Signo; Globalization and Humanities Project (Duke University), pp. 15-43.

WALLERSTEIN, I. (1998). *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI.

WALSH, C. (ed.). (2003). *Estudios culturales Latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Abya Yala.

WALSH, C. et al. (2006). *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento,* Buenos Aires, Del Signo.

ZAPATA, C. (2018). "El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina", *Pléyade. Revista de humanidades y ciencias sociales,* núm. 21, pp. 49-71.

BIODATA

Pablo MELLA FEBLES S.J.: Dominicano**.** Dr. en filosofía por la Université Catholique de Louvain. Director académico y profesor del Instituto filosófico Pedro Francisco Bonó en Santo Domingo, República Dominicana. Coordinador del Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica Temas de investigación: Filosofía política contemporánea; filosofía de la religión; pensamiento latinoamericano y caribeño; ética; filosofía de la educación; desarrollo y posdesarrollo. Correo electrónico: pablomellasj@yahoo.es





NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 26, n.º 93 (abril-junio), 2021, pp. 255-262
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

(De)Construir la democracia desde la subalternidad y la interculturalidad: crítica política de Álvaro Márquez-Fernández

(De)Building democracy from subalternity and interculturality: political criticism of Álvaro Márquez-Femández

Rafael A. LÁREZ PUCHE
https://orcid.org/0000-0002-7954-4419
larezrafael@gmail.com
Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela

Nandy J. GARCÍA AULAR
nandyjosegarcia@gmail.com
Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt, Cabimas, Venezuela

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.4629612

RESUMEN

La propuesta política y filosófica del pensador latinoamericano Álvaro Márquez-Fernández no está circunscrita a pensar sólo un concepto o un fenómeno social en específico. La crítica que el filósofo construyó en los últimos años se caracteriza por un cuestionamiento transversal a las condiciones políticas y racionales en las que coexisten los actores sociales y sujetos de vida. En este trabajo se expresa bajo una revisión bibliográfica de la obra del autor, las reflexiones en torno a la propuesta decolonial y subalterna que Márquez-Fernández pensó como una nueva forma de ejercer la praxis política del poder. Se plantea que desde el reconocimiento a las prácticas discursivas y dialógicas que se expresan o manifiestan en los espacios públicos pueden de-construirse y reinventarse los mecanismos democráticos. Esta forma otra de pensar la política implica además la liberación de las lógicas racionales de la formalidad que han adoptado las instituciones hegemónicas liberales.

Palabras clave: Democracia; subalternidad; interculturalidad; Álvaro Márquez-Fernández.

ABSTRACT

The political and philosophical proposal of the Latin American thinker Álvaro Márquez Fernández is not limited to thinking only of a specific concept or social phenomenon. The criticism that the philosopher built in recent years is characterized by a cross-cutting questioning of the political and rational conditions in which social actors and subjects of life coexist. In this work, a bibliographic review of the author's work is expressed, the reflections around the decolonial and subaltern proposal that Márquez-Fernández thought as a new way of exercising the political praxis of power. It is proposed that from the recognition of the discursive and dialogic practices that are expressed or manifested in public spaces, democratic mechanisms can be de-constructed and reinvented. This other way of thinking about politics also implies the liberation of the rational logic of formality that the liberal hegemonic institutions have adopted.

Keywords: Democracy; Subalternity; interculturality; Álvaro Márquez-Fernández.

Recibido: 10-11-2020 ● **Aceptado:** 20-01-2021



INTRODUCCIÓN

La filosofía latinoamericana desde su inicio ha tenido como constante la preocupación por pensar el estado de cosas que atañen a los que están al margen, excluidos, desconocidos, negados; sin palabras. Es desde la necesidad de transgredir el orden establecido por esta lógica que emerge la contribución filosófica del pensador venezolano Álvaro Márquez-Fernández (1954-2018). El pensar desde el Otro latinoamericano, que somos todos, es que se puede ubicar y valorar la obra de dicho autor. En Márquez-Fernández encontramos un conjunto de ejercicios hermenéuticos que pone en el centro al sujeto cundido, poblado con toda su subjetividad y experiencia de vida. Es desde el reconocimiento absoluto del Otro con toda su cultura que se puede consolidar una democracia real. Abordar sus aportes críticamente es introducirse a las contribuciones realizadas por las filosofías en América Latina, y desde el diálogo como herramienta fundamental, exponer todo su sistema de pensamiento, es decir, sus ideas intentan ensanchar espectros significativos para la compresión prolongada de las realidades. Entiende con lucidez que:

> La filosofía intercultural en América Latina considera que sólo a través de un reconocimiento del otro en su origen e identidad, es posible la liberación del pensamiento y la racionalidad de la cultura colonial hegemónica, presentes desde el "descubrimiento" de América hasta nuestros días. (Márquez-Fernández, 2015:1).

Es desde la concepción y plena conciencia que busca la liberación del pensamiento, que apuesta a otras formas por demostrar y anular la *hegemonía colonial de la racionaidad moderna* a partir de los planteamientos afianzados desde las filosofías intersubjetivas, contrahegemónicas y subalternas. Es, desde esta concepción arraigada que el autor se desdobla para contrarrestar la negación de la cultura hegemónica. Su voz aboga por el respeto y el reconocimiento de todas las culturas. Pudiésemos pensar la horizontalidad cultural como elemento clave dentro del desarrollo político, cultural de los pueblos para contrarrestar el discurso único establecido por la racionalidad moderna occidental. La búsqueda debe ser superar el pensamiento colonial que nos atraviesa. "El pensamiento colonial se propone al otro desde una experiencia de la existencia redificada que menoscaba los elementos de interpretación discursiva que pueden servir a la comunicación reflexiva y crítica entre los participantes." (Márquez-Fernández, 2018b:152). Es desde la crítica permanente al discurso colonial que traza líneas sustanciales para repensar y poner en prácticas otras racionalidades que contrapesen este discurso hegemónico, por ello, crítica como éste se ha incrustado dentro de nuestro imaginario:

> La racionalidad del logos de la cultura colonial se gesta y se expande por medio de un ejercicio de abstracción que busca una solidaridad implícita con la conciencia subjetiva del otro, para que forme parte del mundo de la sensibilidad, en el cual las percepciones y representaciones de la realidad orientan el discurso hegemónico que es puesto para la interlocución. (Márquez-Fernández, 2018b:152).

El discurso hegemónico busca las maneras de hacerse sensible entre nosotros, elabora cercanías para fortalecerse y desde ese espacio de enunciación reconfigurar prácticas aceptables, haciéndonos vulnerable y de una perspectiva poca crítica pudiese socavar sustantivamente nuestro imaginario y hacerse natural.

> El discurso de la colonialidad apunta, precisamente, a ese domino de la conciencia del ser social donde reside la voluntad y autonomía que puede estar al servicio de causas solidarias con el sentimiento de adhesión que suscita y porta la ideología en su desarrollo hegemónico, a través de las prácticas populares que pueden ser determinantes por su capacidad de resistencia, en los cambios profundos de la movilidad sub-alterna. (Márquez-Fernández, 2018b:152).

DECOLONIZACIÓN EN PERSPECTIVA MARQUEZIANA

Adentrarse a la obra filosófica de Álvaro Márquez- Fernández es encontrarse con posibilidades, con grietas que desembocan en espacio para que la voz de los negados tenga lugar, para que el diálogo intercultural se haga presente y trastoque aspectos que tensionen el orden establecido y desde allí delinear aportes sustantivos para el devenir de la filosofía latinoamericana. A partir de sus planteamientos y contribuciones se puede desnudar, develar la intencionalidad deliberada por negar al Otro. La voz del otro es esencial para el desarrollo cultural de los pueblos, es desde su cosmovisión y experiencia racional de vida que se pudiesen configurar otras subjetividades trascendentales. Para él uno de los espacios que pudiese ayudar a reconfigurar esas otras maneras, formas posibles es la Polis.

> La polis es el escenario donde las experiencias del uso del poder de la política, no cesa de gestar sus direccionalidades de acuerdo a las tensiones que subyacen en su desarrollo, en eso consiste su principal punto de conflictividad a discernir por medio de los consensos, requiere de la participación de todos en un esfuerzo mancomunado por lograr un orden social inclusivo. (Márquez-Fernández, 2018b: 147,148).

Es desde la idea de una democracia más justa que intenta resemantizar la relación entre sujetos y otros sujetos en alteridad, en la diferencia. Los aportes de este autor son de vital importancia debido a que sus textos están planteados, pensados para establecer en un diálogo sincero con el lector. El respeto hacia el lector es fundamental en toda su obra. Esto se debe a la profunda claridad y conciencia crítica que posee sobre el Otro, entendiendo que sólo se pueden consolidar proyectos desde la construcción colectiva, es decir, desde el diálogo intercultural, para lo cual son fundamentales, esenciales, el reconocimiento y el respeto por el Otro. En él encontramos una constante y sistemática reflexión sobre la necesidad de crear las condiciones históricas, culturales, que permitan incidir y transformar el estado en América Latina, es decir, crear las condiciones para establecer un orden social y político más justo, equitativo, realmente solidario, y sobre todo participativo, construido desde la pluralidad y polifonía de todas las voces. Es por ello, que considera fundamental el valor a la palabra y el aliento que esta abraza. Es desde la construcción de sentidos hermenéuticamente que se pudiese consolidar dichas posibilidades.

> Quizás se podría señalar que entre todos los poderes que pueden estar al servicio del bienestar de la polis, el principal es el de la palabra, es decir, el uso de estructuras, sistemas, gramáticas de pensamiento en concordancia con prácticas argumentativas y comunicativas de la racionalidad, donde el discurso permita construir el espacio de encuentro para el diálogo hermenéutico entre unos y otros. (Márquez-Fernández, 2018b:148).

Desde su apuesta teórica que es la filosofía contrahegemónica proyecta la intención de superar la subjetividad emancipada a la que hemos estado sometidos. Dentro de sus planteamientos la experiencia racional es una práctica libertaria. Su filosofía contrahegemónica se ubica desde la crítica a ese logos, a esa forma de pensamiento. Su búsqueda es hacia una realidad que emerge desde la alteridad para consolidar una diversidad de realidades. Sus reflexiones, aportes apuntan a consolidar, configurar desde ejercicios hermenéuticos una filosofía intersubjetiva, porque la subjetividad se opone a la objetividad. En sus palabras, La filosofía intersubjetiva es una filosofía en el sentido hermenéutico de apertura al Otro, porque la experiencia que tenemos con el Otro es una experiencia hermenéutica de comprensión e intelección, no es una experiencia que está objetivada por una metodología de cómo se conoce al Otro que ha venido des-conociendo al Otro. Cabe destacar, que para este autor el Otro siempre se está rehaciendo desde la recuperación de su voz, es un Otro siempre emergente, siempre es inédito. Sus reflexiones trazan caminos para la liberación desde la praxis intercultural desde la alteridad.

> La construcción de la alteridad demanda una conciencia de ser que se autorefiere al sujeto de la vida que siente que a través de sí es que la realidad de las cosas y seres, adquieren sus características dentro del mundo de la naturaleza o del mundo de la humanidad. (Márquez-Fernández, 2018b:149).

La interculturalidad dentro de los planteamientos filosóficos de este autor es fundamental, esto es debido, a que casi toda su producción está trastocada por las ideas que abrazan esta categoría del pensamiento latinoamericano. En dichas ideas ha consolidado un cuerpo robusto, sentando bases importantes. Sus planteamientos se vienen fundamentando, es decir, profundizando, construyendo un cuerpo sólido teórico-práctico que se despliega y tributa al desarrollo de una filosofía contrahegemónica, sub-alterna, emancipadora y liberadora. Para él:

> No es suficiente entender cuál es nuestra presencia existencial en el mundo de la alteridad; sino, también, entender que nuestra participación en él viene acompañada de valores prácticos y materiales que la hacen posible, sobre todo, si se trata de la igualdad que todos nos merecemos en el mundo de la contingencia y de los cambios de sus contenidos racionales y fáticos. (Márquez-Fernández, 2018b:157)

Su apuesta teórica está siempre en superar de manera crítica la subjetividad emancipada. Podemos interpretar desde su postura que la modernidad de alguna manera, desconoce, obvia deliberadamente la relación intercultural con el Otro, lo excluye en su alteridad, ya que, para su proyecto único, el resto de las culturas del mundo están lejos de serlo. Porque desde el desconocimiento del Otro, desde su inexistencia es que se pueden sustentar las bases para el pensamiento monocultural y colonial. "El proyecto de una praxis intercultural desde la alteridad implica desde muchos puntos de vista la absoluta superación del modelo colonial de la modernidad atravesada por todos sus dogmatismos jurídicos, políticos, sociales y económicos, tan característicos de la racionalidad del capitalismo. "(Márquez-Fernández, 2018b:159). Es desde la praxis intercultural que se pudiese conformar un proyecto más justo, equitativo, participativo, protagónico de una democracia real.

LA DEMOCRACIA EN TIEMPOS GLOBALES

Para comprender la situación de las democracias en América Latina, Márquez-Fernández parte del supuesto de que los populismos que pudieron tomar el control de sus Estados están en un declive. Las ideas progresistas de reivindicación social y laboral no han podido traducirse en un Estado eficaz y de inclusión pues estos movimientos populistas han cargado su actividad institucional de un profundo discurso y adoctrinamiento ideológico.

Esta crisis parte en principio de lo que Márquez-Fernández (2018a) denominó como la ineficacia participativa en la democracia representativa, es decir, la sustitución del poder originario por otro medio de poder que absorbe a los otros bajo un falso argumento de participación. Es parte de lo que Yamandú Acosta (2010) planteaba cuando afirmó que ni democracia es sinónimo de libertad ni antónimo de autoritarismo pues son precisamente los discursos de las democracias liberales los que han propiciado la institucionalidad que coarta la participación plural de los grupos con contextos socio-culturales asimétricos y por ende, distintos.

Es esta misma institucionalidad la que ha permitido que la lógica del mercado sea trasnacional y que los sujetos de los distintos territorios se acoplen a las políticas "democráticas" de sus Estados como parte de la normalidad universal. La presunción de la representatividad democrática ha generado una invisibilización histórica de los pueblos que no han formado parte nunca de las dinámicas institucionales por su sentido

periférico. Acá, es donde se consolida la tan discutida totalidad en tanto sistema de exclusión de las diversas formas de ser, relacionarse y participar.

Una visión similar esbozó Álvaro García Linera (2015) cuando expone que la democracia tiene distintos retos, principalmente, el de ampliarse como campo donde se presentan las diversas visiones de los actores miembros de diferentes territorialidades y no de ser un instrumento para la legitimación de los proyectos individuales de las élites. Si asumimos válida esta tesis, estaríamos afirmando que las democracias en Latinoamérica están en crisis debido a su composición que responde, de manera ineludible, al proyecto político de la sociedad moderna y a la lógica del mercado. La democracia en clave liberal, ha sido entendida como un proceso de confrontación de "proyectos (de) políticos" que resultan victoriosos en tanto mayor afinidad tengan con la institucionalidad y la normalidad establecida o siempre y cuando la élite que representan pueda tener acceso a los instrumentos de dominación fortalecidos.

Se entiende que estamos ante un "reciclamiento político" que se valida de acuerdo a un sistema que concibe la voluntad de individualidades como un proceso para otorgar mayor validez a una "opinión general" que se expresa desde la capacidad comunicativa de cada "fuerza" política (dominante). La democracia en conclusión, cumple el mismo papel que el mercado al proyecto capitalista mundial, la diferencia es que ésta, es un proceso "competitivo" de "ofertas" por controlar lo público donde los "electores" representan una cuantificación que escoge el orden que lo va a regular y que no le va a permitir expresar "cómo desea vivir". (García, 2015).

Para Márquez-Fernández (2018a), el asunto de la relacionalidad entre ciudadanos y la transferencia de poder a grupos y organizaciones políticas debe tener correspondencia con una concepción del poder que se entiende a partir de la participación de unos y otros. Es un sistema de direccionalidad política que tiene como horizonte la alternancia del uso del poder entre actores políticos que a su vez permitirá el establecimiento de normas y leyes pensadas desde contextos dialógicos consensuados. De la misma forma, Márquez-Fernández afirma que la realidad democrática es distinta a la concepción antes planteada, es decir, lo que realmente se percibe y existe es un uso progresivo de la fuerza por quienes han tenido el reconocimiento de las mayorías para convertirse en funcionario público del poder. Esta democracia de las representaciones, donde un solo sector de la sociedad puede ejercer control y dominio sobre la mayoría de las representaciones, es lo que le permite a Márquez-Fernández afirmar que esta democracia representativa del poder es la etapa central de la hegemonía del capitalismo neoliberal.

LA DEMOCRACIA EN CLAVE SUBALTERNA

Para contrarrestar la democracia de las representaciones y de los populismos, Márquez-Fernández (2018c) hace énfasis en una democracia subalterna que requiere de actores y ciudadanos con participación en los asuntos estatales y con un gran compromiso moral para que las decisiones políticas puedan estar orientadas al interés del colectivo social y no a los partidos o a las élites políticas. En esa misma línea, se plantea la democracia subalterna como un mecanismo que pueda visibilizar una permanente movilidad social que exige mayor representación pública plural que contemple una ecología de saberes y por ende, un mayor equilibrio social.

Un punto de partida importante del cual debe partir la concepción o definición de la democracia subalterna es que el pueblo no es una categoría homogénea y lineal. Márquez-Fernández (2018c) plantea que la ciudadanía en esta nueva forma de organización institucional debe participar en la toma de decisiones para que la construcción de la estructura normativa del Estado se haga a partir de las particularidades del pueblo. Se trata de trasladar a lo público la constitución de la institucionalidad y las decisiones que tengan efecto sobre el colectivo social. Es otro modo de ver la práctica del poder, con un sentido plural e inclusivo de la política y con un compromiso ético para el reconocimiento de las diversas expresiones interdiscursivas.

Se plantea una movilidad sub-alterna que propicia una democracia pública y popular de derechos humanos y de una conciencia humana que asume la coexistencia ciudadana como una base fundamental para la constitución y el consenso del poder. Lo relevante de esta práctica democrática de coexistencia humana es que revierte de la cultura colonial y homogénea de la hegemonía capitalista. Es reconocer que existe una ciudadanía constituida por particularidades y por sujetos con diversidad de prácticas aleatorias que le otorgarán al espacio político la posibilidad de ser escenario de prácticas de bien común y de buen vivir que tienen como principio el derecho a la vida de la ciudadanía.

Márquez-Fernández apuesta por un debate democrático mucho más complejo que toque las particularidades político-sociales de los grupos, y que, a su vez, pueda generar una mayor articulación en los espacios entre-culturas. No se trata pues, de un fetichismo sobre la "culturalización" de la política, sino una verdadera democracia en tanto plural e inclusiva. Constituir el sujeto democrático implica darle a éste el reconocimiento y permitir su articulación con los otros-nosotros democráticos, que tienen la misma exigencia por el reconocimiento y por su autoafirmación política y colectiva.

Es importante resaltar en este punto el sentido y la práctica de la otredad también como parte de esa responsabilidad cívica en un nuevo contexto democrático subalterno. Márquez-Fernández define esta praxis de otredad como la entrada al otro como sujeto humano, pero además, resalta los valores del respeto y solidaridad en esa correlación de mundos, la determinación del espacio, lo propio y lo ajeno como punto de partida para poder normativizar la convivencia colectiva. He aquí, parte del sentido de la democracia subalterna, partiendo del reclamo a una participación política como derecho público y donde el diálogo con el otro es la regla de oro de la argumentación y el consenso.

Desde este punto de vista, lo que plantea Márquez-Fernández es que en el escenario político se puedan desarrollar unas dinámicas de encuentros donde la diversidad de las experiencias y saberes de los diferentes mundos culturales puedan priorizar la resolución de las problemáticas, incógnitas y reflexiones que engloben ese escenario. Así, digamos, se pudiera desde la labor pública reestructurar el concepto de participación y democracia desde la perspectiva del encuentro y reconocimiento con el otro. Los encuentros políticos y dialógicos con el otro en el espacio público, suponen una praxis política como una comunidad de vida, y una concepción de la práctica del poder como una reconstrucción continua de la experiencia vivida.

De esta manera, Márquez-Fernández se propone una praxis política que no se acopla con la concepción autoritaria del poder y la democracia, por el contrario, se termina resumiendo esta perspectiva de praxis intercultural de la política en un espacio público y democrático de experiencias, de diálogos que permiten la comprensión y el sentir del otro como parte de la conformación política y ciudadana del sujeto, de imbuir desde la participación y la narración de las realidades culturales la conciencia de otredad y de una visión de justicia social desde la alteridad.

CONCLUSIÓN

Penetrar de manera crítica los planteamientos realizados por Márquez-Fernández es la invitación a repensarnos desde la perspectiva del pensamiento sub- alterno, emancipador y contra-hegemónico. Es desde esa acera del pensamiento liberador latinoamericano que podemos comenzar a trazar algunas líneas que desemboquen en la plenitud de respeto por los Otros. Pensar la obra de este filósofo venezolano es expandir, ensanchar otras posibilidades de democracias reales participativas tan necesarias para nuestro tiempo, considerando siempre el papel fundamental que juega la liberación de la palabra dentro del desarrollo de la praxis intercultural para un nuevo proyecto de la construcción de una política realmente participativa.

La invitación que Álvaro Márquez-Fernández nos hiciera en vida y en su obra puede entenderse como una pretensión democrática por no suprimir las condiciones de vida ante las estructuras de las lógicas racionales de la formalidad. Dicho de otra forma, para Márquez-Fernández la construcción y el respeto de los

procesos discursivos de la argumentación en la esfera de la política pública, supone la ampliación de la interlocución entre actores y sujetos de vida que coexisten bajo diversas prácticas y cambios sociales.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, Y. (2010). Pensamiento Crítico, sujeto y democracia en América Latina. *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*. (51). Universidad del Zulia, Maracaibo.

GARCÍA LINERA, Á. (2015). *Democracia, Estado, Nación.* Caracas. Editorial Trinchera.

LÁREZ PUCHE, R. (2019). Pensar la contrahegemonía: Incertidumbres filosóficas y políticas de Álvaro B. Márquez-Fernández. *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social.* Año 24. Extra 1. Pp. 137.143. Universidad del Zulia. Maracaibo.

MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Á. & DÍAZ, Z. (2018a). El rol emancipador de la episteme política intercultural en América Latina. *Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico*., (07), pp. 11-40. Recuperado a partir de http://encuentros.unermb.web.ve/index.php/encuentros/article/view/5 Consultado el 10 de octubre de 2020

MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Á. (2018b). El rol de construcción política de la praxis intercultural. *Otros logos. Revista de Estudios Críticos.* (9). 145-160.

MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Á. (2018c). La democracia sub-alterna. Cuestiones teóricas de la crítica. MEDINA NÚÑEZ, I. *Democracia sub-alterna y Estado hegemónico.* (Coord.). Buenos Aires. Elaleph.com

MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Á. (2017). Por una democracia de movilidad subalterna. En: REGALADO, J. (Coord.). *Pensamiento crítico, cosmovisiones y epistemologías otras, para enfrentar la guerra capitalista y construir autonomía.* (213-246). Universidad de Guadalajara.

MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Á. (2013). Filosofía de la alteridad intercultural en América Latina. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política.* (2) 7-20. Disponible en: http://lastorresdelucca.org/index.php/ojs/article/view/28 Consultado 10 de octubre de 2020

BIODATA

Rafael A. LÁREZ PUCHE: Venezolano. Profesor e investigador de la Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela. Correo electrónico: larezrafael@gmail.com

Nandy J. GARCÍA AULAR: Venezolana, profesora de la Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt Cabimas, Venezuela. Correo electrónico: nandyjosegarcia@gmail.com



NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 26, n.º 93 (abril-junio), 2021, pp. 263-277
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Racismos "americanos" y anomías sociales: ¿Es hora de poner fin a las desigualdades mortales?

"American" racisms and social anomies: is it time to end deadly inequalities?

Jovino PIZZI
Jovino.piz@gmail.com
Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.4629615

RESUMEN

El presente texto tiene como objetivo discutir los significados humanos de una pandemia con alcance mundial. Al mismo tiempo, trata de discutir la pervivencia de los efectos nefastos de los ejes de una cultura racista americana y el despliegue de sus características criptofascistas en el seno de las sociedades actuales. Una cuestión central sigue siendo el papel de las ciencias y de los científicos, de un nosotros-intelectuales y del eventual papel creativo volcado a crear las condiciones teórico-prácticas de un con-vivir saludable de toda la humanidad. Para aclarar esos aspectos, el primer punto señala algunas cuestiones fundamentales en tiempos de pandemia y de reivindicaciones anti-racistas y anti-fascistas. El segundo destaca el des-orden regional y las motivaciones que podrían exigir la participación frente a las desigualdades brutales existentes al interior de las Américas. El tercero indica el punto de partida para rescatar las sendas originarias de sus gentes en su pluralidad afro, europea y amerindia. De este modo, deseamos insistir en un papel proactivo de los intelectuales, pues su participación es clave en los análisis de las desigualdades y, por ende, en la creación de condiciones para un con-vivir saludable. Desde un punto de vista crítico, los intelectuales somos agentes importantes ante las desigualdades mortales, un compromiso al servicio de la vida y el buen vivir entre todos.

Palabras clave: Post-dictaduras; Américas; pandemia; crítica; anomías; desigualdades.

ABSTRACT

This text aims to discuss the human meanings of a global pandemic. At the same time, it tries to discuss the survival of the nefarious effects of the axes of an American racist cultures and the unfolding of its crypto-fascist characteristics within current societies. A central question remains the role of the sciences and scientists, of a we-intellectual and of the eventual creative role aimed at the theoretical-practical condition of a healthy live together of all Humanity. To clarify these issues, the first point shows some fundamental issues in pandemic times and of anti-racist and anti-fascist demands. The second highlights the regional disarray and the motivations at participations might demand in the face of brutal inequalities within the Americas. The third indicates the starting point to rescue the original paths of its people in their Afro, European and Amerindian plurality. In this way, we wish to insist on a proactive role of the intellectuals, since their participation is key in the analysis of inequalities and, therefore, in creating conditions for healthy coexistence. From a critical point of view, intellectuals are important agents in the face of deadly inequalities, a commitment to the service of life and to good living among all.

Keywords: Post-Dictatorship; Americas; pandemic; review; anomies; inequalities

Recibido: 11-11-2020 ● **Aceptado:** 19-01-2021



INTRODUCCIÓN

El título y el contenido del texto nacen de nuestras interlocuciones a lo largo de diversos encuentros tenidos los últimos años en Brasil y en Chile. La pandemia ha realzado la necesidad de un debate radical, intentando recomponer la problemática de América Latina y del colapso de la democracia – que se ha tornado tóxica pues afianza pactos patológicos. El foco de la discusión tiene como referencia las “experiencias de fracaso” de las dictaduras “Americanas”, sosteniendo y acrecentando las anomías sociales. Por un lado, la América Latina que se ha visto por una transición que suponía la restauración y la redemocratización en vistas a la disminución de la pobreza y de las brutales desigualdades, cuando en la mayoría de los casos fueron meras reformas. Por otro, la América del norte con su *American way of life*, un estilo de vida sometido a la dictadura del mercado, diseminando patologías sociales con niveles de discriminación sin precedentes al interior y al exterior de sus fronteras.

La compleja realidad socio-cultural actual permite observar el modo como las alianzas entre distintos grupos burlan las expectativas utópicas de una vida mejor. Por eso, además de la pandemia, hay una serie de cuestiones fundamentales a discutir, como lo son las reacciones de grupos neoconservadores y militaristas en diversos países, la adhesión a la dictadura del mercado y los niveles de pobreza inaceptables. Las fuertes reacciones ante la esclavitud y el oprobio de generaciones enteras, nos ha impulsado a rastrear las miserias de un presente que ya no admite individuos dóciles y domesticados.

Nuestras interlocuciones de estos últimos años han posibilitado reunir algunas ideas fruto de diálogos, intercambio de textos y debates. Los análisis tienen por delante la hora precisa para poner fin a las desigualdades mortales, fruto de una democracia tóxica, pues los grupos que controlan el poder sostienen pactos nítidamente nefastos para los intereses populares. Es decir, ellos forman alianzas perversas, caracterizándose como necropoderes que van arruinando los valores democráticos y desintegrando los derechos sociales de las mayorías. No hay, por tanto, un único poder, sino diversos grupos que se adueñan y controlan distintas instancias de la gestión pública, sin cualquier compromiso con la dignidad de las gentes.

El texto está dividido en cinco partes: La presencia de un “actor” inesperado y las víctimas del oprobio tratan no solamente del Covid-19, sino también de otros movimientos relacionados con una herencia desgraciada, como es el caso de la esclavitud, del racismo y del odio. El segundo apartado discute las post-dictaduras en América Latina y las heridas que persisten abiertas. El tercero remite a la frase *para continuar respirando*, una alusión a las luchas actuales de movimientos que reclaman por dignidad. En cuarto lugar, el texto trata del des-orden mundial y las motivaciones para participar intelectualmente. Por fin, un punto de partida para rescatar las sendas originarias de matices afros, europeas y amerindias.

UN ACTOR “INESPERADO” Y LAS “VÍCTIMAS” DEL OPROBIO

Los virus mortíferos atacan cuando tienen más oportunidades de producir mayor daño y mortandad. Algo así aparece en la situación presente de la Humanidad. El estallido de un brote de un síndrome respiratorio agudo severo (SARS) en algún lugar de China ha provocado reacciones sin precedentes en el planeta y ha afectado el sistema-mundo en su totalidad. Algunos patrones tradicionales de vida han sido cambiados, otros permanecen a duras penas. Pero lo más complejo y es lo principal está en lo que va adviniendo y que permite avizorar el colapso de un pensamiento que se mantiene un tanto al margen de la economía mundial y que ha permitido el actual estilo de vida confortable de sectores de la humanidad, en que nos encontramos los intelectuales primer y tercemundistas. Las alternativas de la Humanidad exigen otras normalidades, sin lo cual el futuro se presenta mucho más plegado de incertidumbres y, por tanto, no tan esperanzador al menos para los sectores más afectados que no pueden preguntarse por su situación sacrificial: los viejos, los pobres, los subempleados, los migrantes, etc.

Al mismo tiempo, la eclosión, en plena pandemia, de posturas gubernamentales negligentes, supremacistas y economicistas, junto a los movimientos anti-racistas y anti-fascistas nos muestran que en la actual pandemia de la Humanidad se siguen transmitiendo los prejuicios y estereotipos de siglos, y que los debates intelectuales sobre el fin de la historia, el fin de la modernidad no son al parecer tan precisos. Ellos llaman nuevamente la atención por denostar los legados vinculados a la trata de personas humanas, reivindicando una revisión completa de símbolos, monumentos, políticas y actitudes de una desigualdad mortal entre seres humanos, y donde la interrogante de si acaso todos los seres vivos valimos igualmente sigue estando presente.

La pandemia actual recorre el planeta como un fantasma que amenaza deconstruir todo lo que conocemos y suscita un amplio abanico de discusiones generales desde lo que consideren algo anodino, o no le dan tanta importancia hasta los que piensan de una manera apocalíptica. La cuestión central nos parece que se relaciona con el sentido del Covid-19 y de otros virus que nos podrían afectar a futuro, – un/os actor/es que nadie esperaba –, pero que ha cambiado nuestras posibilidades de ser y actuar en el mundo. La pandemia actual tiene un relieve para nuestra comprensión de nosotros porque ha promocionado un cambio en la forma de ser, de ver e interactuar con el mundo en que habitamos. En otros momentos también hubo pestes y propagaciones intercontinentales mortíferas, así como lo ocurrido en las Américas, con la llegada masiva de los europeos.

Sin dudas, los efectos de los coronavirus están modificando la normalidad de la sociedad moderna avanzada o de una tardomodernidad. La llegada inesperada de un “actor” ajeno que ha sorprendido a todos, sometiendo desde ahí casi todas las decisiones políticas, económicas, familiares, entre muchas otras. El virus también ha destapado todas las fragilidades humanas, así como tantas veces ha acontecido en periodos de confrontación bélica o catástrofes. Entonces, más allá de la discusión que se levanta con tanta racionalidad y de tantos derechos, la “normalidad” deja de ser la tónica común, ella se ha quebrantado y al parecer no es tan fácil recuperarla.

Los primeros efectos de la pandemia ponen en jaque el antropocentrismo exagerado, de forma que la normalidad vivida ya no sirve para mantener el equilibrio planetario en la con-vivencia entre humanos, no humanos y el ecosistema. Por eso, no se trata solamente de aprender a convivir entre todos, y proponer el puesto de lo humano y de lo natural en un ecosistema vital, sino también remodelar y replantear las diferentes formas o estilos de convivencia entre los humanos mismos y, principalmente, con lo que hemos denominado el hábitat, o sea, la naturaleza con todos los elementos de un *humus* que garantiza la sostenibilidad de la vida humana y en general.

De ahí, entonces, algunas cuestiones claves que requieren reformularse hoy día: ¿Qué significa hoy afrontarse a un “actor” inesperado? ¿Qué cambios radicales puede imponer esa pandemia? ¿Qué tipo de transformaciones? ¿Desean los pueblos, las gentes, los individuos realmente cambiar?

Las soluciones a estas cuestiones involucran inevitablemente a todos los seres humanos. Empero, este “actor” no humano exige una revisión de múltiples categorías y formas de vida, algunas de ellas consideradas hasta hoy como incuestionables. Además de generar una pandemia, todo indica que la humanidad no podrá seguir creyendo en la misma normalidad de antes, pues – como dicen algunos *slogans* que al parecer no exageran: “nada será igual que antes”. Esas consideraciones apuntan a un aspecto fundamental, por lo cual la normalidad se vuelve algo central en sus aspectos humanos, sociales y ecológicos. La comprensión de mundo exige “un *nuevo principio de realidad*”, de forma a superar el individualismo monolingüe y, de este modo, diseñar estilos de vida desde la “lucha por una vida que merezca ser vivida” (Maiso, 2018: 16).

En este sentido, los que proponen que éste es el momento para redefinir las bases de una nueva normalidad de las circunstancias humanas, de formas de repensar la con-vivencia social y los vínculos con el medio ambiente. Entre otras cosas, esa perspectiva exige cambios significativos en diversos ámbitos de la vida social, parece más que razonable. Y, si esto es así, habría que preguntar aún todavía quienes están realmente dispuestos a cambiar y quienes son los que resisten a modificar sus tozudas afirmaciones.

Por las consecuencias mortíferas que trae esta pandemia para las gentes y poblaciones deprivadas parece que ya no se trata de algo que afecta la vida de unos pocos, mucho menos tarea de algunos pocos países, a no ser que se reconozca con cierta hipocresía y frialdad que los seres humanos no tenemos la misma dignidad frente a la vida misma y que los pueblos no tienen derecho al mismo protagonismo. En el proceso vivido en estos últimos meses queda en evidencia que el virus se propaga inmisericordemente para todo el conjunto de los seres humanos, y que no hay selectividad en principio para algunos humanos o países, se trata entonces de una comunidad real de comunicación por la que se han acercado muchos actores, antes olvidados o desechados. Ahora hay que añadir a los pobres, a los inmigrantes, a los trabajadores en condiciones subhumanas, a los pueblos originarios, sectores esclavizados, a las mujeres y etnias infravaloradas, entre muchos otros. Es decir, una mayoría de personas que apenas aparecen semivivientes, sin cualquier derecho o consideración especial.

Al mismo tiempo, la súbita y violenta explosión de movimientos anti-racistas y anti-fascistas ha puesto en jaque tradiciones y políticas discriminatorias que han sido consideradas insostenibles y vuelven a generar focos donde ellas rebrotan y se mezclan. Ellos reivindican si los consideramos con honestidad y con el preciso reconocimiento de sus variables político-culturales que hay mucho aún por estudiar y esclarecer con el fin de erradicar perjuicios y crear las condiciones para un con-vivir saludable. Es decir, se trata de revisar un legado relacionado a las tratas humanas, que han impulsado un capitalismo comercial relacionado a productos, mercancías y seres humanos.

De hecho, la situación de los afrodescendientes en las Américas, y la revisión de símbolos, monumentos, fechas y personajes ligados al tráfico de esclavos está modificando un legado irracional y nefasto del que no nos hemos desprendido del todo. Durante siglos, varios grupos y países han enriquecido comercializando mercancías y personas. En estos días, sus símbolos ya no representan la potestad de políticas comerciales saludables, sino el horror de un proceso de esclavitud segregacionista e insostenible, pero que se mantiene en la mercantilización de las mafias, y grupos fronterizos del negocio masivo de los migrantes, de los niños, y de las mujeres víctimas de la trata. De este modo, aunque existen otros símbolos van ganando fuerza, sustituyendo viejas narrativas y representaciones de un modelo necrófilo y, por tanto, nefasto e irracional, nuevos sistemas retoman el negocio de los seres humanos con su sello de injusticias y crueldades.

SÍMBOLOS PARA REAVIVAR LA MEMORIA

La memoria del presente está cargada de símbolos de crueldad, muchas veces ligadas a proyectos nacionalistas y dictatoriales. No es de hoy que monumentos, actores e imágenes son cuestionados. Entre diversas representaciones que cabría recordar, por ejemplo, la pugna contra el Banco Empire Windrush, símbolo de la primera ola de inmigrantes esclavos. Significativa ha sido también el retiro del mercador de esclavos Edward Colston, en Bristol (Reino Unido), y de Cristóbal Colón, en Richmond (EUA). En Bélgica, el *Black lives matter* resucita los fantasmas del rey Leopoldo II por el genocidio en el Congo belga (Gil, 2020).

En Berlín, la remoción de monumentos relacionados al carácter nacionalista y militar de Alemania así como de otras representaciones a lo largo de los últimos siglos – algunas incluso referentes a la historia colonial de Alemania –, no significó su destrucción. Retirados de los espacios públicos, han sido trasladas a una exposición que, desde el 2016, puede ser visitada. Hoy, la *Enthüllt: Berlin und seine Denkmäler* (Revelados: Berlín y sus monumentos)[1] hace referencia a una especie de "purgatorio" de representaciones, un intento para no destruir la memoria en torno a símbolos reconocidos como nefastos.

El problema no se relaciona solamente con los monumentos del pasado, pues las políticas estatales e intercontinentales también han estado – y están – ligadas a anomías, es decir, al control y al comercio de

---

[1] Cf. https://www.dw.com/pt-br/museu-em-berlim-ressuscita-monumentos-hist%C3%B3ricos-controversos/a-54001280, Consultado el 03/06/ 2020.

personas. En Perú, el control de la población se da a través del programa de Anticoncepciones Quirúrgicas Voluntarias (AQV). El caso tiene sus orígenes en la década de 1960, cuando empieza el debate sobre el crecimiento demográfico mundial. Como “parte de una estrategia de lucha contra la pobreza orientada a ejercer un control demográfico de la población” (Sánchez Benavides, 2019: 438). Esa lucha contra la pobreza fue coordinada por el Programa Nacional de Salud Reproductiva y Planificación Familiar, un control de natalidad concebido y volcado a “disminuir la pobreza reduciendo el número de pobres en el país (Sánchez Benavides, 2019: 439).

En Brasil, la política esclavista ha sido el hito de personajes importantes del país, como lo fueran los defensores del blanqueamiento de la población. Hijo de comerciante portugués, Sílvio Vasconcelos da Silveira Ramos Romero (1851-1914) ha sido uno de los fundadores de la Academia Brasileña de Letras. Además de senador, ha publicado diversas obras, sosteniendo una óptica conservadora y normativista. Con base en el evolucionismo spenceriano, la tesis se centra en la defensa de un carácter nacional con grado más avanzado y, por tanto, libre de las contaminaciones ajenas.

El proyecto estaría ligado al blanqueamiento de la población, o sea, un nacionalismo singular de una civilización libre de atrasos y debilidades del mestizaje. Sílvio Romero lideraba el grupo de intelectuales de entonces que defendían la representación del pueblo o del Brasil como infantil o semi-bárbaro. Y la solución estaba en el blanqueamiento de la población, con la creencia de que ese proceso podría corregir el “defecto de formación” inherente a su composición étnica (Pizzi, 2010).

Hasta mismo la literatura brasileña está plegada de la noción estereotipada de los indígenas y negros. Un ejemplo significativo viene del novelista José de Alencar (1829-1887) Su obra *Iracema*, publicada en 1865, está cargada de metáforas típicas del contexto histórico-brasileño de *encuentros-desencuentros* – para utilizar la expresión de Darcy Ribeiro – entre nativos y las gentes de las coronas Ibéricas, es decir, entre los colonizadores y los colonizados. La indígena, que se apasiona por un portugués, se refiere a “la virgen de los labios de miel”, un tipo de anagrama de las Américas, representadas por la docilidad de un mundo paradisiaco y primitivo, ahora enfrentado a los foráneos llegados de las colonias ultramarinas.

Mário de Andrade (1893-1945) es otro ejemplo importante. Su libro *Macunaíma* (1928) expone la noción hechicera-folclórica del indio y del pueblo brasileño. En una sociedad dominada por el conservadurismo y el “atraso” cultural, los estereotipos de los nativos e hijos de extranjeros con nativos son representados como sujetos sin carácter. Aunque sean libres, son vagos, inconstantes y sin confianza. En este contexto, ellos tienen que olvidarse de sí mismos para acercarse de las referencias que “vienen de fuera”, es decir el arte, la cultura y las historias foráneas.

En el primer centenario de Chile afloraron muchas ideas nacionalistas como las que expresaron intelectuales como Nicolás Palacios en su libro *Raza Chilena*, donde se asocia el valor de la población chilena con motivos belicistas y se destaca la absorción de la población indígena en un mestizaje que diluye los rasgos de los pueblos originarios. Un multimillonario que hizo fortuna con la venta de armas al Medio Oriente, mantiene un museo privado en Colchagua en el que al ingresar a la parte de Historia Nacional existe una figura de un soldado español y de una mujer mapuche, con la divisa: lo mejor de nuestra raza, y sin referencia alguna al exterminio de la población indígena. En la rebelión popular iniciada en octubre de 2019 se derribaron varias estatuas públicas ligadas a militares comprometidas en acciones oprobiosas a los derechos indígenas (Salas, 2020).

LAS DICTADURAS Y LAS HERIDAS EN ABIERTO

Cuando uno empieza a pensar la normalidad democrática latino-americana, pronto se enfrenta a debates y articulaciones muy expresivas. Es decir, el cese de las dictaduras ha cambiado la atmosfera política y académica, dando lugar a un aire esperanzador. La lucha por una democracia participativa fue un fecundo motor de motivaciones y movimientos de restauración. En parte, eso ha representado un nuevo comienzo.

En muchos países, como ha sido el caso de México, el "entusiasmo por y fe en los procesos electorales, ahora, la cultura cívica debería llevar a superar 'problemas estructurales' como 'la pobreza, la desigualdad y la injusticia'" (Lizárraga Gómez, 2019: 422).

La Constitución brasileña del 1988, ha consagrado una perspectiva social de los derechos y de una política más participativa. La redemocratización del país ha representado un salto importante, pero sin conseguir extirpar del todo el carácter de una sociedad dominado por sectores cercanos a las dictaduras, y al mismo tiempo ha reforzado la tendencia neoconservadora que ponen en cuestión y siembran un descrédito de los valores democráticos y humanistas, disminuyendo las posibilidades de un Estado laico y social volcado a las gentes de este país. Es decir, la democracia fue señal de nuevos aires, pero no ha sido suficiente para impedir que sectores militares, empresariales e institucionales mantuviesen protegidos determinados controles de la "democracia"

De hecho, la inspiración de un *American way of life* sostiene el capitalismo actual, un modelo ajeno a las políticas distributivas. O sea, un sistema que obliga a la gente a estar vinculado al sistema financiero desde su nacimiento, sea por cuestiones de salud, de educación, vivienda etc. Para ser ciudadano, uno debe salir de la pobreza y alcanzar un nivel alto de renta y consumo. Por eso, en el sentido perverso, la democracia en América significa que todo se ha transformado en negocio y, por eso, la sumisión del destino de las gentes ocurre a través de la dictadura del mercado.

Ese modelo es de ahora, lo que indica que hay un largo período para revisar. Para quedarse únicamente en la segunda mitad del siglo pasado, al mirar los *Documentos de Santa Fe*, pronto uno se da cuenta no solamente del papel de Estados Unidos, sino también la articulación de diferentes grupos en la consolidación de un tipo de seguridad nacional e imperialismo. Ese proyecto abarca, pues, todas las Américas, una especie de pactos entre diferentes grupos y que controlan sectores importantes en los distintos países. En América Latina, ellos representan un sector de la sociedad anti-democrático, con la ayuda del "servicio secreto norteamericano" (Müller-Doohm, 2020: 161), sin asumir la culpa por los errores y asesinatos ocurridos en tiempos dictatoriales como si esas cosas nunca habrían pasado. Ha permanecido, pues, un entorno autoritario como una representación política con aires dictatorial, golpista y despótico.

Aunque la diferencias en relación a con las Comisiones de la Verdad Histórica, en algunos países – como Brasil – los militares no han permitido concluir las investigaciones, mientras que en otros, los procesos han ido hasta la condena de los asesinos. En gran medida, el período ha consolidado, en general, las mismas estructuras y los mismos grupos de las dictaduras, con grandes privilegios a los militares, sectores de la administración pública, político-partidaria, empresarial o agraria, ahora asociados al capital y al sistema financiero internacional. Eses grupos se apoyan en una "infame falsificación de la historia" difundiendo "la afirmación de que lo único que resultó singular" (Müller-Doohm, 2020: 301) fue la defensa de la democracia y el Estado de derechos. Al fin y al cabo, aunque los cambios, han sido tiempos de una concentración monstruosamente desigual de los bienes y de la riqueza, mientras la mayoría de las poblaciones extenuadas y agotadas han quedado completamente marginadas.

El análisis retrospectivo indica que la restauración de la democracia en América Latina – o entonces, la redemocratización – ha significado un nuevo comienzo, pero las élites sociales, económicas y políticas y, además, las articulaciones, han permanecido en manos de una elite muy privilegiada. Es decir, no hubo rupturas fundamentales, sino meras reformas lo que ha significado, por lo tanto, que los cambios han sido superficiales y, en buena medida, de alcance medio. En este sentido, el período post-dictadura latino-americana no representó un cambio sustancial, porque no hubo transformaciones sustanciales, manteniendo activos sectores importantes ligados al control político, estructural y económico. De este modo, el entorno autoritario y el núcleo dictatorial de la sociedad post-dictadura han permanecido inalterado y, ahora, se aprovecha del quietismo de los movimientos sociales. El resultado se refleja en la pérdida de confianza en las instituciones y un desencanto por la democracia.

En este frente con doble características, el período ha también albergado movimientos de renovación intelectual muy potentes. A principios de los años 70, Francisco Miró Quesada proponía un proyecto filosófico

latinoamericano. En su conocida obra *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (1974), Quesada afirma la idea "para comprender el proyecto latinoamericano de filosofar" cabía poner en evidencia un "esfuerzo y dirección consciente" (1974: 25). Este comienzo presenta las marcas de un pensar "en el vacío", con "brotes aislados, pequeños hongos que tachonan de color la extensión yerna de un arenal" (Quesada, 1974: 25).

Esa semilla germinal crece y gana forma, por ejemplo, a través de la filosofía y la teología de la liberación de los años 70, cuyo esfuerzo ha sido fundamental para transformar ese vacío en un pensamiento radical. Pero si la teología da liberación ha tenido su fuerza significativa y una característica muy especial en un determinado período de la Historia – no solo latinoamericana –, hoy día el interés por la política y la gobernabilidad está en las manos de "agentes" ligados a grupos despóticos y antidemocráticos (Pizzi, 2017), que indica como "demonios" no solo a los marxistas y sus simpatizantes, sino también a los movimientos sociales, a los afrodescendientes y cimarrones, ladinos y, además, a todos los que luchan por justicia y mejores condiciones de vida de las gentes.

En el Cono Sur, el vigor de la red internacional denominada El *Corredor de las Ideas* ha tenido un papel importante en el fortalecimiento de un pensar comprometido con los derechos sociales y humanos. Han sido importantes también las articulaciones en torno a la filosofía intercultural, abriendo paso a un diálogo más abierto con pensadores de otros continentes. En los años 80, en Brasil, por ejemplo, la lucha por el regreso de la filosofía y de la sociología ha conseguido reintroducirlas en los distintos niveles de la enseñanza. Esos movimientos – y muchos otros – han sido cunas de muchos profesionales e intelectuales que hoy día están en las universidades y otras instituciones de la vida social.

Sin embargo, la reeducación no ha consolidado una importante renovación moral, ni tampoco una conversión de las convicciones políticas. O sea, los privilegios y niveles de corrupción han persistido no solo en el ámbito político, sino también en las relaciones sociales. Del mismo modo, la pobreza y las desigualdades siguen tremendas, al tiempo que continúa el menosprecio de afrodescendientes, cimarrones, amerindios e inmigrantes.

En relación a las Américas como un todo, los *mass media* han insistido en una economía de mercado y defendido una sociedad de rentistas, típico del *American way of life*. En este caso, la referencia pasa a ser la dictadura del mercado y, por eso, la programación y los debates de la gran mayoría de los medios de comunicación siguen mostrado un sistemático desprecio a todo lo que represente derechos sociales, derechos humanos, de los indígenas, negros, mujeres, etc. O sea, son campesinos, indígenas y pueblos afro-descendientes que aún persisten en niveles de pobreza extrema. Como ya se ha dicho, los grupos dominantes controlan las políticas oficiales, pero sin volcarse a la disminución de la pobreza, por lo cual la redemocratización no ha significado cambios en la desigualdad social y en la implementación de una justicia distributiva y solidaria.

Las diferentes dictaduras mantienen muchas heridas abiertas. En general, hay una sensación de vacío, de ocultación de los sentimientos, de callarse ante lo que pasa y la incertidumbre es tan grande que no hay ninguna expresión que pueda traducir la frustración con todo que ha pasado y sigue pasando. Sin embargo, la esperanza de cambios también sigue viva, aunque parezca ser una cosa tan lejana que no sensibiliza lo suficiente para crear un aire con menos desconfianza. Las nuevas dictaduras hacen con que muchos pasen a creer apenas en el mercado y en la búsqueda de la sobrevivencia individual. En efecto, la política carece de líderes, es decir, hoy día ningún político o partido político consigue presentarse con capacidad para proponer los cambios necesarios.

Para continuar respirando

Evidentemente, el "ya no puedo respirar" exige una mirada a esos perjuicios de un estilo de vida nefastos. Hay muchas situaciones que indican la vulnerabilidad humana que transita entre la estulticia y la inteligencia. Algunas son claramente irracionales. La pandemia nos ha sorprendido a todos, pero el racismo y las

ideologías de extrema derecha, destapan anomias insostenibles. Además, también se hace necesario un replanteamiento ante las graves situaciones des-humanizadoras que viven millones de personas y de gentes refugiadas, inmigrantes y hambrientos, ante la vista impasible de las potencias económicas, de los organismos internacionales y de los sistemas de comunicación. Por eso, los cambios van exigiendo que las diferencias entre tales países y estas situaciones gravísimas no sigan alimentando más y más las desigualdades mortales. Las profundas desigualdades e injusticias sociales y económicas entre las gentes y los países se presentan hoy como una situación insostenible para una época en que la humanidad avizoraba nuevos rumbos de intercambio recíproco y de solidaridad más fraterna. Por eso, la nueva normalidad que se propugna exige de algún modo superar el modelo económico globalista y una civilización del desecho que han sido reconocidos como devastadores.

Entonces, parece claramente posible repensar muchos principios y/o dogmas que se creía inamovibles en diferentes ámbitos: en las ciencias, en las reglas del mercado, en la financiación pública, etc. Esta no es sin embargo una tarea de unos pocos intelectuales, pues el futuro de todas nuestras vidas y del planeta está directamente vinculado a recrear otros estilos de vida mucho más saludables y, por lo tanto, imprescindibles para una perspectiva futura más esperanzadora de la Humanidad. Así, una de las tareas inmediatas supone la redefinición del rol de las profesiones y de los intelectuales.

En este sentido, un aspecto importante está ligado a las investigaciones científicas y el papel de los intelectuales en la vida pública. A veces, los intelectuales seguimos encerrados en nuestros espacios de excelencia académica y en un estilo cosmopolita de vida que nos asemeja a un sector de privilegio. Esto conlleva que el quehacer denominado científico se transforma en una actividad económica que abre espacio a las prebendas de la sociedad. Aparecen a veces personalidades que pretenden ser influyentes digitalmente, y esparcen livianamente opiniones acordes al poder de turno y no pocos oportunistas de turno, que parecen tomar asiento en los espacios de poder y de influencias. ¿Cómo ser investigador y/o intelectual en medio de sociedades donde se siembra el artificialismo, la distorsión y se propaga la industria de noticias e informaciones equivocadas sobre análisis, alternativas y proposiciones?

Por eso, sostenemos que aunque las ciencias y las artes prosiguen con su discurso sobre su autonomía, los profesionales del saber (es decir, los intelectuales) no se pueden alejar y tampoco están dispensados de su dimensión social y política. El caso Dreyfus que sacudió la cultura francesa hace más de un siglo ha sido un ejemplo notable relacionado al papel de los intelectuales, con reacciones contra todo tipo de discriminación. Este caso – y muchos otros –subraya el papel social e insustituible de los intelectuales. Sus roles diversos tienen un mínimo común que se implica en las críticas sociales y también en la contribución efectiva de la emancipación del sufrimiento de las gentes.

A veces, los intelectuales somos ubicados como pertenecientes al reinado de las ciencias, sin embargo, eso no pasa de un pobre reduccionismo, a veces un tanto peligroso, pues podrían ser comparados a los antiguos sacerdotes poseedores de saberes ocultos y con poderes absolutos. Otras veces, el reconocimiento de los intelectuales ocurre en función de un plus económico por parte de las burocracias estatales. Sin embargo, cabe recordar que esto no siempre ha sido así, pues en los últimos siglos el desarrollo científico genuino y el esfuerzo denodado de muchos intelectuales han significado cambios significativos en la vida social y en la vida misma, y aunque sea conocido ellos tienen en muchísimos casos soluciones inteligentes volcadas a enfrentar los problemas que aquejan a las gentes y a los pueblos.

De entre las muchas categorizaciones posibles de los cambios necesarios en el quehacer intelectual, hay quien deseemos otras formas de superación de esta compleja situación, y no necesariamente tendida bajo forma de normalidad. ¿Quiénes realmente desean una nueva normalidad? ¿Cuáles son sus presupuestos? ¿Cómo se quedan los que no quieren cambiar?

Esas cuestiones señalan un camino en dos momentos.

En primer lugar, el papel de los sujetos ante las desigualdades perversas. Los análisis son más que necesarios para, entonces, poder diseñar alternativas saludables hacia un futuro en condiciones razonables para pensar la con-vivencia. O sea, un trabajo mancomunado entre intelectuales y las demás profesiones

con el fin de evitar la génesis o profundización de nuevas patologías sociales. En este sentido, la tarea exige una crítica reconstructiva frente a las idiosincrasias socioculturales de nuestros días de incertidumbre. En otras palabras, la *crítica* "designa intervenciones – que la mayoría de las veces reiteran – para ocuparse con problemas prácticos y políticos actuales" (Müller-Doohm, 2020: 285). No se trata, pues, a ejemplo de Kant, de un método de análisis y un sondeo de los límites de la razón, sino como capacidad para reconocer y valorar los déficits y posibilidades sociales y las situaciones históricas de crisis y anomías hacia una transformación de una normalidad libre de colonizaciones.

En este sentido, se puede también preguntar sobre un tipo de solidaridad necesaria para vincular el papel de los intelectuales a los intereses sociales, con el cual las investigaciones científicas requieren tener como finalidad el desarrollo beneficioso para todos los seres humanos. En este caso, el debate público sobre las prioridades y finalidades de las investigaciones científicas sería una exigencia importante a la hora de establecer políticas de investigación e, incluso, en la destinación de los a veces escasos presupuestos de financiamientos de los estados.

En segundo lugar, se trata del uso de la razón con el fin de reducir el sufrimiento y malestar social. Ante eso, la necesidad de diagnósticos sociales profundos depende de las diversas ciencias y de los intelectuales de todos los más diversos ámbitos. De ahí, entonces, los análisis de los síntomas que reflejan formas de perturbaciones y que afectan la autorrealización individual y también la convivencia social. Más que nunca, el momento requiere de soluciones muchos más inteligentes, razonables y sensatas, volcadas a atacar los problemas que aquejan a la sociedad.

Por eso, el ámbito social se transforma en punto de intersección entre las distintas ciencias, pues se trata de un "interés" crítico por la emancipación del sufrimiento, adhiriendo a experiencias saludables, o sea, en condiciones equitativas hacia la convivialidad saludable entre todos los seres humanos y pueblos en ambientes ecológicamente sustentables. El análisis del des-orden mundial en las incertidumbres ante un futuro venidero podría servir, entonces, de motivaciones para participar de un proyecto hacia una nueva normalidad.

EL DES-ORDEN REGIONAL Y LOS DISCURSOS ESTRAFALARIOS

Para profundizar el tema, el debate apunta hacia un período post-dictadura en América Latina, cuando se consolida el actual modelo predominante de capitalismo que nos consume, es decir, que provoca un des-orden especialmente sintomático en las Américas desgobernadas por Trump y Bolsonaro. Ellos representan los estrafalarios propagandistas "eructos de un pasado indigesto que brotan periódicamente de las tripas" (Müller-Doohm, 2020: 333) de grupos racistas y nazi-fascistas. En contrapartida, aún siguen fuertes, en estos días, los movimientos anti-racistas y anti-fascistas.

En primer lugar, hay que destacar que, con el fin del capitalismo manchesteriano y el debilitamiento del capitalismo renano, la globalización ha consolidado un capitalismo de tipo californiano. De entre sus características, se destaca su espiral virtual tecnocrática, de forma a individualizar aún más las relaciones, de forma a reforzar el individualismo metodológico. Este modelo, según Zamagni, "el mercado es el acicate del sistema, y debe ser libre de actuar sin trabas". En otras palabras, "el mercado produce riqueza, y los *ricos* actúan con *caridad*, con los pobres, *utilizando* la sociedad civil y sus organizaciones (las *charities* y las *Foudations*) (2006: 22). Transformado en *mero* intercambio instrumental, el mercado desecha todos los demás ámbitos de la vida social y ecológica para, entonces, aislar el mercado de todas las demás esferas de la convivencia social. Al final, se trata de un modelo esencialmente destructor de los estilos de vida y de la solidaridad social, de modo que se torna cada vez más demoledor.

En este sentido, es significativo lo sucedido en Francia, en 1934, cuando nace el grupo *Mont Pèlerin*. Mucho más tarde, sus ideas fueron avaladas por las directrices del denominado Consenso de Washington. Entre diversas cosas, uno de los puntos fundamentales se refiere a la cuestión laboral. Los años 70 y 80 se

han tornado cruciales para la consolidación de ese modelo. En los años 90 e inicio del siglo XXI, Brasil vivió su momento de mayor esperanza en las políticas sociales, así como ocurrió en los mejores tiempos de los Partidos de la Concertación en Chile. Todavía, sin cambios sustanciales, pues los presupuestos de *Pèlerin* y del Consenso de Washington han continuado alimentando la política brasileña y, en general, también la latino-americana.

Para los tecnócratas del sistema, la transformación social se reduce a "progreso técnico", con lo cual los habría una mejor distribución de la riqueza. La garantía de propiedad y de autointerés refleja todavía un *homo eoconomicus* de tipo burgués, cuja "gratificación queda supeditada al principio de rendimiento y a la lógica del consumo y la competencia, generando – en último término – individuos dóciles y domesticados para encajar en una realidad social que les degrada" (Maiso, 2018: 13).

Como se ha señalado, la literatura brasileña revela ese rostro conformista y dócil. En los años 30 del siglo pasado, empieza un cambio de interpretación del pueblo brasileño. El diseño del nuevo carácter sostiene la cordialidad, un mito producido en torno a la exaltación de los valores cordiales y la sensibilidad religiosa, minimizando un pasado esclavista y folclórico. Sérgio Buarque de Holanda (1902-1982) ha sido uno de los autores claves. Su libro *Raíces del Brasil* (1936) diseña un sujeto afectivo y volcado a proyectar un futuro renovado, rechazando el pasado esclavista y la inferioridad de las gentes. Esa ha sido la estrategia de la élite dominante, una especie de idea-fuerza para consolidar un tipo de sociedad abierta a la cultura mundial – y, por supuesto, al mercado global –, al tiempo que sostiene un pesimismo en relación al Estado (pues es incompetente y corrupto).[2]

En la actualidad, para corroborar con el modelo de las sociedades tardo-capitalistas y, al mismo tiempo, con el fin de articular el poder en vistas a un comportamiento conformista y resignado, los correligionarios del neoliberalismo brasileño realizaron, en 2019, una reforma laboral, modificando prácticamente todos aspectos relativos a los derechos de los trabajadores. Los diferentes grupos, organizaciones, instituciones y representaciones, han sostenido un mote *no partidario*, con la ilusión de asegurar y crear más empleos. Pero la cuestión no afecta solamente los trabajadores, sino la existencia de una enorme cantidad de gente que no puede acceder a él, un tema relacionado a la dignidad humana pero que no es "meramente pecuniario, sino también social" (Balderas Sánchez, 2019: 79).

Por supuesto, es sumamente constringente – para no decir insostenible – la tesis de la neutralidad de la economía, por ejemplo. Ya hace tempo que esa actitud es rechazada en relación con la noción institucionalizada de ciencia y de las ciencias. Las capacidades técnicas por si mismas no superan las desigualdades sociales. Además, la neutralidad supone desarraigo, o sea, una progresiva y unilateral comprensión de mundo basada en la objetividad de los hechos. Esa noción epistemológica se atiene a la simple cientificidad, reduciendo el todo a la métrica de los datos. De ahí, entonces, el rechazo de un "mundo que se considera insoportable, degradante e injusto" (Maiso, 2018: 15).

En efecto, por más que un investigador ingenuo lo desee, la neutralidad no pasa de ser un simple mito, pues el conocimiento sirve a afianzar intereses, pues las "relaciones verdaderamente humanas suponen amistades, confianzas, el don, la reciprocidad no instrumental, el amor, etc." (Zamagni, 2006: 19). O sea, el economista italiano está planteando dos perspectivas económicas. Por un lado, una lógica de los mercados basada en la eficiencia y, por tanto, libre de orientaciones de valor y, por otro, una perspectiva relacional que va más allá del cálculo de los intereses personales.

En el primer caso, la mecánica del mercado se presenta como una institución "socialmente neutral", con la cual el mercado y, de modo más general, la economía, se convierten en simple intercambio instrumental. La argumentación estrafalário sostiene que no hay representaciones partidarias, ni tampoco reconocimiento humano a los trabajadores, pues la economía y el mercado desaparecen de "la investigación científica" y "del

[2] Actualmente, el sociólogo Jesé de Souza es uno de los grandes críticos de este mito. De entre sus libros, se destacan: *A tolice da inteligência brasileira. Como o país se deixa manipular pela elite* (Leyla, 2015) y *A elite do atraso: da Escravidão à Lava Jato* (Leyla, 2017).

debate político-cultural” (Zamagni, 2006: 23). No cabe, pues, a los expertos e investigadores ese debate, porque el mercado mismo se encarga de arreglar las eventuales desviaciones o anormalidades.

Sin embargo, la *sociabilidad humana* no camina nunca al margen de los aspectos económicos. O sea, el reconocimiento explícito del hecho que lo económico y la vida social tienen en común la dimensión relacional de la vida humana. Ese vínculo rechaza la neutralidad, porque los vínculos humanos son construidos. Ellos dependen de la acción de las gentes. Y las gentes somos todos, sin exclusión de nadie. De ahí que los intelectuales también somos siempre participantes; y, por eso, no somos neutrales. Al final, todos actuamos motivados y asumimos nuestras razones de estar en el mundo, de modo a justificar el sentido a lo que hacemos y a lo que creemos.

- ¡Qué sería la vida sin motivaciones!

En ese proceso hay muchos enfrentamientos y contiendas. Sea del punto de vista sociológico o filosófico, se trata de un debate saludable. Aunque uno pueda decir que son patológicas o algo cercanas a la esquizofrenia, las luchas por un sentido común de estar en el mundo – aunque eso signifique frustraciones – son como motores para quienes buscan ese sentido común de bien vivir hospitalariamente. Las diferencias son, por tanto, un motivo aún mayor para construir puentes.

Sin embargo, el miedo y la omisión alimentan el *quietismo* y el escepticismo, un tipo de resignación ante las patologías sociales. Mantenerse plantado y refugiarse “cada vez más en la burbuja de sus intereses privados” solo interesa a quienes usan el poder para mandar y desmandar, caso típico de las dictaduras sostenidas por pactos entre grupos estrafalarios y manipuladores.

Por eso, lo importante es insistir por condiciones dignas, aunque se sepa que el sistema depredador podrá causar más *caos* y des-órdenes y otros intentos para salvarse. Las razones para estar en el mundo exigen participación. Porque no hay cómo enfrentar un “*embedded capitalism* (capitalismo integrado)” (Habermas, 2015: 205) sin participación activa. Es decir, los pilares de la sociedad de consumo suponen un “cheque a la sociedad del crecimiento sin inventar otros modelos” (Latouche, 2012: 3). Por cierto, eso significa inquietudes, miedo, pobreza, desigualdades, desestabilización etc.

En este período de pandemia, expertos de muchas áreas han dado la cara y han asumido posiciones radicales, a veces en contra de los gobiernos de turno o de intereses corporativos. En este listado, se puede ver epidemiologistas, gente de enfermería y de medicina, ecologistas y del área sanitaria, historiadores y antropólogos, entre muchos otros. Sin embargo, no son pocos los que se han mantenido al margen, aislados en la burbuja de su egoísmo, simplemente porque no quieren participar. Sin embargo, aunque uno puede rechazar los ideales anti-racistas y anti-fascistas, la pandemia toca a todos, independiente de los sentimientos, clase social o ideologías.

Como hemos señalado, en nuestros días surgen una serie de movimientos, principalmente anti-racistas y anti-fascistas. En este sentido, algunos símbolos son contrarrestados con íconos fantasmas. Sería una lástima que los intelectuales se planteen ante las anomías de nuestro tiempo. El caso de Dreyfus remite a otros ejemplos latino-americanos que han alzado sus voces en tiempos de dictaduras. Y hoy día permanecer en el quietismo de la burbuja académica es en cierto modo ridículo.

UN PUNTO DE PARTIDA: RESCATAR LAS SENDAS ORIGINARIAS

El compromiso participativo exige de los intelectuales un esfuerzo para rescatar las sendas o los caminos de nuestros pueblos. El punto de partida se localiza en el Atlántico. Es decir, la noción de “América” supone contornos geoculturales, interconectando memorias de gentes afro- europeos y amerindios. Desde esa perspectiva, el olvido de los orígenes significa el desarraigo del compromiso y el alejamiento de la historicidad relacionada a las vivencias y a la realidad “mundivivencial de la cotidianidad” como tal.

En el siglo XIV, Europa encuentra en el Atlántico la ruta para nuevas aventuras. Y las Américas han sido territorios promisores para novedades y riquezas. En pocos siglos, las Américas se han tornado centros vivos

y el “punto de encuentro de las más diversas nacionalidades, testimonio de la apertura” comercial y colonialista. Esa ha sido la condición y, al mismo tiempo, la “consecuencia de las aventuras marítimas” (Acerboni, 1969: 19). La presencia del “aventurero” ha consolidado el “deseo de mantener estrechas las relaciones con las Metrópolis” (Acerboni, 1969: 23).

En Brasil, Joaquim Pereira Marinho ha sido uno de los principales traficantes de esclavos. El hijo de portugueses Manuel de Borba Gato también representa un personaje vinculado a la esclavitud masiva de negros e indígenas. En la ciudad de Pelotas (al sur de Brasil), una plaza actual sigue identificada como la plaza de los ahorcados, una memoria popular de un lugar donde se ahorcaban esclavos. En suma, existen hoy día, en todos los continentes, muchos los símbolos y personajes míticos ligados a perjuicios del pasado y genocidios esclavistas y/o indígenas (o amerindias).

En la actualidad, persisten estas anomias perversas y tóxicas. De hecho, la diversidad de mundos y de gentes se enfrenta al desafío de pensar otra vez la con-vivencia. Además del punto de vista europeo, crece y se consolida la necesidad en vistas a ampliar esa comprensión y, de este modo, entender el papel de coautoría de los matices étnico-culturales de las gentes del norte, del centro y del sur-americanas.

Lo que está en juego es la necesidad de convivir en la hospitalidad. Pero eso está ligado a al reconocimiento de las contribuciones indígenas (o pueblos originarios) y afro-descendientes, cuyo abanico conforma una variopinta extraordinaria de representaciones del actual contexto americano. No pocas veces, esa multiplicidad se afronta a conflictos y es motivo de violencia de los distintos tipos.

La propuesta remite a la fecundidad del contexto socio-cultural y étnico desde una epistemología para el mundo de la vida afros, europeas y amerindias. Las consideraciones geoculturales remiten a un horizonte que interconecta tres continentes: África, Europa y las Américas. No se trata de estudiar solamente la historia y la cultura de las tres vertientes y su variopinta, sino de comprender también las luchas y reivindicaciones intrínsecas al movimiento geocultural de la modernidad occidental, un reconocimiento de las diversidades hacia una convivencia saludable.

En ese proceso, la diversidad no significa solo la certificación de mundos y estilos de vida diferenciados, sino además la deconstrucción de las colonialidades y, al mismo tiempo, la preocupación con las alternativas para el diálogo intercultural y la convivencia hospitalaria en la diversidad. Esa es la esencia de un proyecto político-pedagógico, que tiene como reto repensar el olvido de los orígenes y las intencionalidades por detrás de este desarraigo y, entonces, asumir el compromiso de rescatar los matices e intentar señalar las exigencias de una convivencia en la hospitalidad.

Ese sería el desafío del compromiso de los intelectuales, de forma a recuperar los matices étnico-culturales del pensar y del filosofar occidental. La alternativa post-colonial e intercultural supone, pues, una comprensión epistemológica volcada a entender la composición de esos matices, sin olvidarse de “otras” perspectivas, actitud volcada a renovar la comprensión de las *gentes* del norte, del centro y del sur de las Américas.

No se trata solamente de una genealogía o arqueología de los saberes, sino de repensar lo que han sido los patrones tradicionales de nuestros estudios, prácticas y creencias. Una tarea nada confortable para los que no quieren comprometerse en un periodo álgido de la historia presente. Pues el repensar significa recrear, y recrear significa deliberadamente pensar otra vez las prácticas y las prioridades de las investigaciones y del quehacer académico. Por eso, ese renovar significa una reeducación del nuestro pensar, lo que supone la crítica radical, no apenas como reinterpretación de los saberes y lenguajes, sino en una transformación tanto en el nivel teórico como también en los usos y prácticas de las vidas cotidianas.

En esta dirección, los movimientos de emancipación exigen de los actores un papel de sujetos coautores. La coautoría significa que todos son reconocidos como participantes activos y, por eso, su participación está vinculada a la pluridiversidad de mundos de vida (del pasado y actuales). La idea de coautoría significa que los sujetos asumen sus papeles como sujetos concernidos y comprometidos con el proceso, con lo cual cada participante está directamente involucrado tanto en la definición de las políticas y de los programas, de sus objetivos y metodologías, como está también comprometido en la aplicación y evaluación de tales políticas.

En este sentido, los intelectuales también somos sujetos y coautores de este proceso de transformación. Sus papeles son importantes, porque sus saberes contribuyen para abrir ventanas y puertas hacia el mundo de la vida. El mundo de la vida como el lugar donde los coautores "entablan interacciones comunes a la situación" […] es decir, donde las "prácticas son asimiladas socialmente y se manifiestan en solidaridades acreditas" (Müller-Doohm, 2020: 246). Además, ese horizonte de sentido en que los coautores de mueven es fundamental a la hora de rescatar y comprender la diversidad de mundos y, de este modo, poder dibujar una convivialidad hospitalaria.

Los presupuestos de una epistemología triangular reivindican, pues, una América Morena con la memoria puesta en los tres matices fundamentales: la africana, los pueblos originarios y los actores de origen europeo. Con la centralidad en el Atlántico, este centro gravitacional en el Atlántico posibilita entender la interconexión y, de este modo, reconocer los lazos y estilos de vida en la diversidad. O sea, una hospitalidad capaz de respetar las peculiaridades individuales y las pluralidades en su diversidad. La epistemología triangular reúne las condiciones para entender la formación y la constitución de las gentes afro, europea y amerindia, sus tradiciones, estilos de vida, característica y formas de enfrentar las desigualdades mortales, el odio belicista y la colonización espeluznante.

CONCLUSIÓN: UNA VIDA QUE MEREZCA SER VIVIDA

Si en Alemania, la post-guerra ha vivido un debate sobre los alcances y los perjuicios del autoritarismo, la pandemia también exige una reflexión sobre el papel social de intelectuales e instituciones. En el caso de América Latina, el entusiasmo democrático post-dictaduras ha dejado de lado la reflexión sobre la vigilancia sistemática de las articulaciones y movimientos anti-democráticos. La creencia del paso de las dictaduras a la redemocratización fue importante, pero sin renovar el "espíritu" de muchos grupos y movimientos, es decir, sin rupturas profundas y un nuevo comienzo. Dicho de otro modo, muchos grupos y estructuras anti-democráticas han permanecido y, poco a poco, rearman y renuevan el entorno autoritario y despótico.

Por eso, el momento exige re-pensar el con-vivir desde las Américas y hacia un mundo hospitalario. Son muchos símbolos y tradiciones que aparecen como íconos de una historia oficiosa, al tiempo que persisten modelos de individuos que han salido desde abajo y han alcanzado un nivel de renta y consumo muy altos. De este modo, los actuales estilos de vida revelan también una estupidez humana sin límites. Hasta mismo la tan añorada normalidad sostiene patologías irracionales. En este sentido, las reacciones exigen traer a la memoria los monumentos y genocidios del pasado y las anomias del presente. Son dos aspectos importantes para transformar la oficiosidad de los hechos y acontecimientos y, entonces, remontar una historicidad verdadera.

Evidentemente, quitar los símbolos de las plazas y calles no soluciona los perjuicios del pasado y sus herencias actuales. Sin embargo, el rescate de la memoria puede re-avivar la esperanza y recuperar la dignidad de africanos o africanos descendientes e indígenas que hoy sufren la violencia de rechazos y discriminaciones. La tarea no es fácil. Pero la pandemia ha promocionado muchas discusiones. Y el brote de movimientos anti-racistas y anti-fascistas señala un empuje aún más decisivo hacia nuevas alternativas a la con-vivencia y a la hospitalidad saludable.

Por fin, una última cuestión. El punto para aclarar se refiere al fracaso de las democracias de las Américas. Es decir, el reformismo post-dictaduras sigue produciendo exclusiones sociales y económicas. Para la América Latina, todas las motivaciones esperanzadoras del período post-dictaduras han sido arrolladas y transformadas en cenizas. Del mismo modo, el *new deal* norte-americano revela su incapacidad para responder a los derechos de todas las gentes. En fin, los desafíos actuales involucran a las gentes de todas las Américas. Pero los intelectuales y las universidades no pueden permanecer al margen, con el riesgo de perder su estatus de instituciones con sensibilidad crítica y capacidad creativa. Por tanto, es la hora y la vez de poner fin a las desigualdades.

BIBLIOGRAFÍA

ACERBONI, L. (1969). *A filosofia contemporânea no Brasil*. São Paulo: Grijalbo.

BALDERAS SÁNCHEZ, F. de J. (2019). "La dignidad humana como base de salarios equitativos", en GONZÁLEZ ESTEBAN, E. et al. (Ed.) *Ética y democracia*. Desde la razón cordial. Granada: Editorial Comares, p. 75-81.

HABERMAS, J. (2015). *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid: Trotta.

GIL, A. "El 'black lives matter' resucita los fantasmas del rey Leopoldo II por el genocidio en el Congo belga", en https://www.eldiario.es/internacional/fantasmas-Leopoldo-II-genocidio-Congo_0_1035896739.html Consultado el 09/06/2020.

QUESADA, F. M. (1974). *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.

LATOUCHE, S. (2012). Convivialidade e decrescimento. In: *IHU Unisinos*. Año 10, n. 166, p. 3-16.

LEFF, E. (2020). "Clima viral: reflexiones para repensar el lugar de la humanidad en el planeta", *Nexos*, 24 junio, Descargado en: https://medioambiente.nexos.com.mx/?p=489. Consultado el 09/06/2020.

LIZÁRRAGA GÓMEZ, A. (2019). "Cultura cívica y espacio público en México. Hacia la ética comunicativa", en GONZÁLEZ ESTEBAN, E. et al. (Ed.) *Ética y democracia*. Desde la razón cordial. Granada: Editorial Comares, p, 421-428.

MAISO, J. (2018). "Prefacio. La intempestiva actualidad de Herbert Marcuse", en HABERMAS, J. et al. *Filosofía radical.* Conversaciones con Marcuse. 2 ed., Barcelona: Gedisa.

MÜLLER-DOOHM, S. (2020). *Jürgen Habermas. Una biografía*. Madrid: Trotta.

PIZZI, J. (2010). "Aspectos hermenêutico-fenomenológicos do mundo da vida: releituras crítico-educativas", en Revista *Educação Unisinos*. São Leopoldo, n. 14 (2), maio-agosto, p. 134-143.

PIZZI, J. (2017). A era dos usurpadores despóticos: Então, adeus querida democracia! In: Revista *Dialogos en Mercosur*. N. 3, enero/junio, p. 25-37.

SALAS, R. (2012). "Para pensar tópicos e temporalidades do encontro-desencontro na filosofia intercultural", en PIZZI, J. (Org.), *Pensamento crítico IV: Mundo da vida, Interculturalidade e Educação*. Pelotas, Ediciones UFPel, p. 119-138.

SALAS, R. (Ed.) (2020). *Luchas Sociales, Justicia contextual y Dignidad de los Pueblos*, Santiago de Chile, Ariadna Ediciones.

SÁNCHEZ BENAVIDES, O. (2019). "Corrupción y reconocimiento: el caso de las anticoncepciones quirúrgicas voluntarias (QAV) ocurridas en Perú entre los años de 1990-2000", en GONZÁLEZ ESTEBAN, E. et al. (Ed.) *Ética y democracia*. Desde la razón cordial. Granada: Editorial Comares, p, 437-443.

ZAMAGNI, S. (2006). *Heterogeneidad motivacional y comportamiento económico. La perspectiva de la economía civil*. Madrid: Unión Editorial.

BIODATA

Jovino PIZZI: Brasileño, Periodista y doctor en Ética por la Universidad Jaume I (España). Profesor e investigador de la Universidad Federal de Pelotas (Brasil). Es investigador en los programas de post grado en Filosofía y Educación. Líneas de investigación: teoría crítica, democracia y pensamiento latinoamericano, mundos de la vida. Correo electrónico: Jovino.piz@gmail.com



ENSAYOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 26, n.º 93 (abril-junio), 2021, pp. 278-299
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

La interculturalidad frente a la opción decolonial: subjetivación y desobediencia*

Interculturality versus the decolonial option: subjectivation and disobedience

Marc MAESSCHALCK
marc.maesschalck@uclouvain.be
Universidad Católica de Lovaina, Bélgica

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.4629578

RESUMEN

Este artículo abordó la cuestión de la ética intercultural a partir de la crítica a las propuestas de Ricardo Salas Astraín, en términos de explicitar el modo en que se comprende la cuestión de la asimetría dentro del proceso de traducción intercultural. A partir de ello se esbozó la necesidad de una ética decolonial de la interculturalidad, con el objetivo de desarrollar diferentes tipos de propuestas, en términos de profundizar estas nociones dentro del marco general de la intervención ética en contextos conflictivos.

Palabras clave: ética intercultural; ética decolonial; asimetría; subjetivación.

ABSTRACT

This article will address the question of intercultural ethics from the critique of Ricardo Salas Astraín's proposals, in terms of explaining the way in which the question of asymmetry is understood within the intercultural translation process. From this, the need for a decolonial ethics of interculturality will be outlined, with the aim of developing different types of proposals, in terms of deepening these notions within the general framework of ethical intervention in conflictive contexts

Keywords: intercultural ethics; decolonial ethics; asymmetry; subjectivation.

Recibido: 08-11-2020 ● **Aceptado:** 20-01-2021

* Este texto apareció originalmente publicado como: "*L'interculturalité face à l'option décoloniale : subjectivation et désobéissance*". En: *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n°162, 2014. Traducido al español por Jhon Losada y Manuel Tangorra. Doctorandos en filosofía del Centro de Filosofía del Derecho (CPDR) de la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica.



INTRODUCCIÓN

Nuestras reflexiones sobre las cuestiones de la interculturalidad surgen desde una perspectiva específica, a saber, la concerniente a la ética intercultural tal como ha sido particularmente definida por Ricardo Salas-Astraín en su obra la *Ética Intercultural*[1]. Esta perspectiva moviliza dos recursos epistemológicos importantes: por un lado, la hermenéutica filosófica, desarrollada desde Dilthey hasta Ricoeur y Gadamer; por otro lado, la pragmática comunicacional y reconstructiva, tal como ha sido construida por Apel y Habermas, así como por Jean-Marc Ferry y Axel Honneth. En su libro, R. Salas-Astraín muestra que el intercambio intercultural debe elaborarse colectivamente sobre la base de conflictos y contradicciones específicas de las relaciones entre grupos en la sociedad y que esta elaboración del intercambio solo alcanza su capacidad de producir nuevas formas de vida, a condición de utilizar diferentes competencias discursivas propias de las interacciones racionales (la narratividad, la argumentación y la reflexividad) en un proceso continuo de traducción, permitiendo incorporar los límites de cada mundo vivido[2].

Esta formulación de la ética intercultural se inscribe en un marco de pensamiento contemporáneo más amplio, que otorga una importancia primordial, en el intercambio social, a las competencias de aprendizaje de los actores gracias a los procesos de participación en la resolución de problemas[3]. Esta manera de formular preguntas la encontramos ya presentes en el "*social learning*" y especialmente en el experimentalismo democrático[4]. En teoría de las organizaciones, Donald Schön es uno de los autores referentes de este concepto de "aprendizajes sociales". Según este autor, el marco de referencia común de un grupo de actores se basa en una regla de interpretación que consiste en aunar las *características* de una situación y los *acontecimientos* que puedan surgir en la misma en la coherencia interna de una metáfora originaria. Es en este sentido que Schön habla de "metáfora generativa", como Chomsky habla de "gramática generativa". La metáfora generativa es:

> The deep metaphor, in this sense, is the metaphor which accounts for centrally important features of the story - which makes it understandable that certain elements of the situation are included in the story which others are omitted; that certain assumptions are taken as true although there is evidence that would appear to disconfirm them; and, especially, that the normative conclusions are found to follow so obviously from the facts[5].

Esta metáfora generativa es el principio de la atención selectiva que funda una posición de actor: reinterpretar todo lo que adviene en función del marco originario, reducir constantemente la novedad del otro en la repetición del mismo. Ella es así un *principio implícito de aprendizaje, de algún modo* sub-yacente al trabajo de repetición.

Es por lo tanto en la manera en la que los grupos de actores se dan un marco de interpretación de sus propios intereses, donde su posición deviene potencialmente inconmensurable con la de otros grupos de actores. Los grupos privilegian una *atención selectiva* que se basa rutinariamente en la autoconfirmación, la repetición y el refuerzo. Se vuelven más atentos a ciertos aspectos de la situación dada (selección) y

---

[1] R. Salas-Astraín, *Ética intercultural, (Re) Lecturas del Pensamiento latinoamericano*, Ed. UCSH, Santiago, 2003.

[2] *Ibid*., pp. 214-216.

[3] M. Maesschalck, « Los desafíos del giro *contextualista y pragmatista* en la ética », in *Éticas convergentes en la encrucijada de la postmodernidad*, R. Salas Astraín (ed), Ed. UCSH, Santiago/ Temuco, 2010, pp. 181-202.

[4] J. Lenoble, M. Maesschalck, Democracy, Law and Governance, Ashgate, Aldershot, 2010; C. F. Sabel & M. C. Dorf, *A Constitution of Democratic Experimentalism*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2006.

[5] Traducción Libre: "La metáfora profunda, en este sentido, es la metáfora que explica las características centralmente importantes de la historia, lo que hace comprensible que ciertos elementos de la situación se incluyan en la historia y que otros se omitan; que ciertas suposiciones se toman como verdaderas, aunque haya evidencia que parecería desmentirlas; y, especialmente, que las conclusiones normativas se deducen tan obviamente de los hechos". D.A. Schön, *« Generative Metaphor: A perspective on problem-setting in social policy* » in A. Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge UP, Cambridge (UK), 1993, pp. 137-163, p. 149

aumentan en consecuencia su capacidad de reinterpretar los hechos de acuerdo a los aspectos que han seleccionado. En este tipo de situación,

> … The adversaries do not disagree about the facts; they simply turn their attention to *different* facts. Further, when one is committed to a problem frame, it is almost always possible to reject facts, to question data (usually fuzzy, in any case), or to patch up one's story so as to take account of data without fundamental alteration of the story…[6].

Es solamente el pasaje a una atención de segundo orden, a una atención generativa, lo que permite captar los mecanismos proyectivos capaces de expandir el campo de los comportamientos conflictuales, mientras se va rompiendo el proceso de simetrización de experiencias que se encuentra en el fondo de la operación de selección y de repetición de interpretaciones. Tan pronto como se intenta captar específicamente este proceso generativo de la significación distorsionada por la simetrización, se pasa de una *atención selectiva* (de primer orden) a la *atención generativa* (de segundo orden). Desde el momento en que dicha atención toma lugar, una búsqueda se hace posible. En situaciones de conflicto de intereses entre diferentes grupos, la ventaja de una tal atención es que permite abrir las "cajas negras" en que se apoya cada uno de los grupos para justificar su posición. Si los diferentes procesos de selección de rasgos particulares y de relectura orientada de los hechos son puestos en evidencia en una "búsqueda compartida"[7], entonces se hace posible otra construcción del marco de relación en el cual se sitúan los diferentes actores. Una tal reconfiguración de los marcos no solo tiene el beneficio de disminuir los conflictos, ofreciendo una nueva visión de la situación. Re-enmarcar la situación implica sobre todo hacer posible nuevos roles, abrirse a la posibilidad de nuevos comportamientos[8].

A pesar de su interés, estos modelos a mitad de camino entre la semántica y la pragmática, y que recomiendan por lo tanto una acción sobre la representación, no están evidentemente exentos de presupuestos. En el caso de la ética de la interculturalidad, lo más problemático, nos parece que está en la paradoja que consiste en afirmar, por un lado, la necesidad de reconocer la asimetría de contextos experienciales y, por otro lado, buscar inscribir el conjunto del proceso de producción del diálogo en una forma de proceso de traducción basado en un postulado de *simetrización* de las relaciones entre grupos: el camino discursivo se convierte en sí mismo en el espacio de una nueva experiencia común capaz de asegurar una comprensión mutua portadora de una nueva productividad semántica[9]. De una experiencia parcial de no dominación entre culturas en un diálogo abierto, debería resultar una capacidad limitada de traducibilidad[10]. Las asimetrías de información y los sesgos de comunicación son considerados de esta manera como superables e incorporables en función de un proceso que lo podemos calificar en definitiva como esencialmente constructivista. De esta manera, encontramos otras corrientes alejadas de la ética de la interculturalidad – por ejemplo el Programa de Colonia del "*constructivismo interactivo*"[11] y el enfoque del "*Análisis de políticas deliberativas*"[12] – pero con las cuales esta última converge debido a su opción

---

[6] Traducción libre: "… Los adversarios no están en desacuerdo sobre los hechos; simplemente dirigen su atención a *diferentes* hechos. Además, cuando uno se compromete con un marco problemático, casi siempre es posible rechazar hechos, cuestionar datos (generalmente borrosos, en cualquier caso) o remendar (parchar) la propia historia (narración) para tener en cuenta los datos sin una alteración fundamental de la historia (narración)". *Ibíd.*, p. 151. Cf. También la referencia a Kuhn, in D.A. Schön, *Le praticien réflexif, A la recherche du savoir caché dans l'agir professionnel*, trad. par J. Heynemand et D. Gagnon, Les Ed. Logiques, Montréal, 1994, pp. 225-226.
[7] *Ibid.*, p. 151.
[8] *Ibid.*, p. 155: "La nueva pregunta conduce a un replanteamiento de los roles de las diversas partes".
[9] Salas-Astraín, R. *Ética intercultural, op. cit.,* p. 214.
[10] Ibid., p. 215. El autor remite en este punto a D. De Vallescar Palanca, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad, Hacia una racionalidad intercultural*, Ed. PS, Madrid, 2000.
[11] Cf. K. Reich, « Constructivism: diversity of approaches and connections with pragmatism », in L. A Hickman, S. Neubert, K. Reich (eds), *John Dewey Pragmatism and Constructivism*, Fordham UP, New York, 2009, pp. 39-64.
[12] J.E. Innes and D.E. Booher, « Collaborative policymaking: governance through dialogue », in M.A. Hajer and H. Wagenaar (eds), *Deliberative Policy Analysis, Understanding Governance in the Network Society*, Cambridge UP, Cambridge, 2003, pp. 33-59.

pragmatista. Esto es, una opción que busca fundar, re-enmarcando la productividad semántica, nuevas representaciones intersubjetivas que conduzcan ellas mismas a nuevas significaciones y a nuevos horizontes heurísticos[13].

Un proceso de subjetivación es aquí presupuesto e interiorizado en el desplazamiento semántico basado en la experiencia común, independientemente de la manera en la que las relaciones entre grupos y las resistencias de los actores siguen inexorablemente construyéndose y reforzándose a pesar del intercambio inducido externamente por una norma abstracta portadora de un ideal dialógico.

Quisiéramos discutir precisamente este postulado de simetrización desde otro punto de vista posible sobre la ética de la interculturalidad, a saber, la perspectiva decolonial[14], para de este modo replantear la discusión bajo la forma de una *ética decolonial de la interculturalidad*. De antemano podemos decir que su especificidad será la de mantener la asimetría de las situaciones (contextos) y evitar suspenderla artificialmente mediante una cierta forma de idealismo pragmático comunicacional.

1. LA OPCIÓN DECOLONIAL: LA SIGNIFICACIÓN DE LA ASIMETRÍA

Para entender la ética decolonial de la interculturalidad, se necesita primero identificar la matriz de poder por la que las relaciones interculturales se encuentran actualmente determinadas[15]. Esta matriz se constituyó a partir de la idea moderna de mundo como un espacio de comercio y dominación, es decir, como el mundo colonial[16]. La *colonialidad* es un modelo de poder basado en la dominación y la supremacía del *sujeto pensante* sobre aquellos que no piensan, no piensan lo suficiente o piensan de modo deficiente. De ahí que la asimilación del sujeto pensante a la figura del amo-blanco-moderno (cristiano, letrado, europeo) cuyo propósito es ejercer y confirmar su hegemonía sobre las sub-alteridades que lo rodean, llegando incluso a poner en cuestión la humanidad de algunos de ellos (como los indios y los negros). La colonialidad revela así la verdadera naturaleza del yo pensante moderno en tanto yo conquistador (*ego conquiro*). El sujeto conquistador es el fundamento práctico del yo pensante. Éste se afirma a sí mismo mediante la constitución de sus sub-alteridades, estructurando su dominio del mundo como un espacio de acaparamiento, el cual funda también su *escepticismo* sobre la capacidad de sus sub-otros para pretender superar sus particularidades y realmente participar en un proceso de desarrollo de sus potencialidades a un nivel superior. De esta manera, según Nelson Maldonado-Torres, se establece un proceso de *heterogenización* propio de la colonialidad[17].

Este escepticismo sobre las capacidades de las sub-alteridades se refleja en los juicios del sujeto conquistador sobre las lenguas locales, las culturas indígenas y las aptitudes colectivas frente al orden y la organización moderna. El conjunto de sistemas “arcaicos”, inacabados, pueden ser eliminados en favor del único eficaz – el del conquistador– que ya ha dado pruebas de su valía.

Todas las formas de lenguaje y de comunicación en el espacio de la sociabilidad moderna están marcadas por esta asimetría de la dominación colonial. Para Edouard Glissant, esta asimetría se expresa,

---

[13] *Ibid*.

[14] Cf. Walsh, C. “Interculturalidad y colonialidad del poder, Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial”. En: C. Wlash, A. García Linera, W. Mignolo, *Interculturalidad, Descolonización del estado y del conocimiento*, Del Signo, Buenos Aires, 2006, pp. 21-70.

[15] J. P. Bermúdez, « Modernité/Colonialité – Décolonialité : une critique sociale autre », in M. Maeschalck et A . Loute (eds), *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine, Aller – Retour*, Polimetrica Publisher, Italy, pp. 195-231.

[16] Cf. W. Mignolo, «El pensamiento des-colonial, Desprendimiento y apertura: Un manifiesto», in C. Wlash, A. García Linera, W. Mignolo, *Interculturalidad, Descolonización del estado y del conocimiento*, *op. cit*., pp. 83-123, pp. 88-89 en particular; y el articulo fundador de A. Quijano, «Colonialidad y Modernidad/Racionalidad», in H. Bonilla (ed.) *Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*, FLACSO / Ediciones Libri Mundi, Quito, 1992, pp. 437-449.

[17] N. Maldonado-Torres, “*Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*”, in A. Castro-Gómez et R. Grosfoguel (eds.), El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007, pp. 127-167, p. 133, nota 20.

en primera instancia, como una experiencia lingüística específica, la de una tensión vivida entre impotencia y resistencia convulsiva[18]: la incapacidad interiorizada de liberarse globalmente en el lenguaje del dominante y la determinación convulsiva de tratar de hacerlo a través de actos subvertidos en el lenguaje del dominado (dialectal, vernáculo, ancestral, etc.). En esta situación paradójica y dolorosa se dividen, en el seno de la experiencia, la resistencia siempre contenida de una clase *determinante* con sus expresiones, sus creencias, su lengua y la impotencia interiorizada de una clase *dominante* con su lenguaje, normas y códigos[19]. Es en este contexto de "gente anulada" [*peuple néantisé*] que puede concebirse la colonialidad como el ocultamiento o la obliteración de una falta, de una ausencia de sí, de una falta de diversidad en la relación o incluso la negación de la opacidad a favor de transparencia. La colonialidad es el vaciamiento de la resistencia: ante el lenguaje de la norma, lengua gritada y expresiva se convierte en la lengua de la frustración, la lengua de la neurosis[20].

La colonialidad se traduce así en una oposición entre "una lengua que se utiliza y una lengua que se necesita"[21]. Según Glissant, de esta oposición brotan dos tipos de poéticas. La primera es el resultado de una situación en la que "no hay imposibilidad entre la tensión y la expresión"[22]: es la *poética natural*. Por el contrario, en una situación en la que "es necesario abrirse por medio de la lengua hacia un lenguaje que quizás no esté en la lógica interna de esta lengua"[23], se constituye una *poética forzada* o contra-poética. Esta poética forzada es "puesta en acto por una colectividad cuya expresión no puede brotar directamente, no puede provenir de un ejercicio autónomo del cuerpo social"[24].

La primera de estas poéticas es la del *ego conquistador* o la poética del *yo conquisto*. Creo que incluso se debería denominar más radicalmente, siguiendo el matiz aportado por Maldonado-Torres, como una *poética de la heterogeneidad* o una poética de los Yo heterogéneos. Ella contiene ya, como un espejo invertido, la poética del yo-inferior, el yo dominado, conquistado, dominado o, aún, colonizado. Este reflejo no es, estrictamente hablando, una poética, sino más bien la sub-poética derivada de la idealización del Yo conquistador. La poética del yo ideal-conquistador está constituida en el orden del pensamiento, el conocimiento y la ciencia. Su dominio del mundo se justifica por su acceso a la autoconsciencia como poder de dominar la naturaleza por su fuerza mental. Su poder declarativo reside tanto en la *fractura de mundo* que ella establece entre lo ideal y lo incompleto o lo inacabado, y en la *suspensión de la ética*[25], lo que lo hace no solo aceptable, sino también pensable.

Frente a esta primera poética que predomina todavía en las ontologías contemporáneas de la identidad[26], una contra-poética décolonial y transmoderna ofrece otra vía[27]. La misma solo puede erigirse rompiendo el espejo y apostando a la restauración de una relación más fundamental, que ha sido obliterada por la división de la poética de la conquista y de la heterogenización. Se trata de una *poética de la relación*, marcada por un umbral liberador, por la primacía de la relación sobre la división, de lo homogéneo sobre lo heterogéneo. Discurso *desemantizado* sobre la vida, abocado a la acción, al compromiso de eliminar las ambigüedades de un sentido secular, signado de palabras forjadas para afirmar la superioridad. Esta poética se construye como un lenguaje corporal destinado, en primer lugar, al Tu, es decir, exigiendo la acogida en el mundo del Tu. Por

---

[18] Cf. E. Glissant, *Le discours antillais,* Gallimard, Paris, 1997, p. 412.
[19] *Ibid*., pp. 402-403.
[20] *Ibid*., p. 413.
[21] *Ibid*., p. 403.
[22] *Ibid*., p. 402.
[23] *Ibid*.
[24] *Ibid*., p. 403.
[25] N. Maldonado-Torres, "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", *óp. cit*., p. 137.
[26] Cf. S. Wynter, "Después del Hombre, su última palabra: sobre el posmodernismo, *Les Damnés* y el principio Sociogénico", in W. Mignolo (ed.), *La teoría política en la encrucijada descolonial*, Del Siglo, Buenos Airesz, 2009, pp. 51-123, pp. 89-90.
[27] W.D. Mignolo, « L'option décoloniale », in M. Maesschalck et A. Loute (eds), Nouvelle critique sociale, *Europe – Amérique Latine, Aller – Retour*, *op. cit*., pp. 233-256.

lo tanto, se trata de hablar en un idioma distinto del que ha producido las antiguas divisiones de la modernidad conquistadora entre sujetos, sexos, razas, pueblos y religiones. Al igual que en Fanon y Levinas[28], se trata primero de poetizar la demanda corporal de aceptación de una relación.

El término de “reconocimiento” no basta para expresar esta contra-poética. Se trata más bien de “dislocar” el *cogito* que divide el mundo para reestablecerlo con otro vocabulario, otra palabra, otro material simbólico: “intentar dislocar un sujeto a través de la conciencia de una respuesta a aquellos que están cercados en posiciones de subordinación”[29]. Paradójicamente para Fanon al igual que para Glissant, ¡le corresponde al poeta nombrar la responsabilidad ética de los inferiorizados! En efecto, el poeta colonizado no tiene otra opción más que comenzar desde el “punto oculto” de inestabilidad de la identidad del colonizado, de su subjetividad dislocada y alienada, de este desequilibrio donde se transforma la expectativa del otro diferente, suspendido en su gesto de humillación, despojado de los atributos del conocimiento absoluto. Para el poeta colonizado, “*la universalidad reside en esta decisión de darse cuenta del relativismo recíproco de las culturas diferentes una vez se ha excluido irreversiblemente el estatus colonial de inferioridad*” [30].

Una ética decolonial del poder debe, por lo tanto, apoyarse en procesos de intercambio que mantienen la asimetría en la “construcción de un relativismo reciproco”. Nosotros pensamos que esto, que ha percibido bien Fanon, es la dimensión propiamente terapéutica de la poesía del poeta colonizado. No hay ningún camino que vaya desde el estereotipo hasta su colocación entre paréntesis en una simetría abstracta. Por el contrario, hay que encontrar un pasaje que escape de la repetición del estereotipo por medio de una contra-poética que libere una palabra incierta (asimetría) fuera de la simetría creada por el espejo. Edouard Glissant habla de un saber *insabido* [*insu*][31], por lo tanto adquirido involuntariamente, latente y aún prisionero de esta latencia, captado en el juego transferencial del espejo impuesto por la dominación. En este punto, el aprendizaje solo tiene sentido si permite dejar el apego a los roles simbólicos para atreverse a una verdadera intersubjetividad.

2. PSICODRAMA DE LA INTERCULTURALIDAD: INTERSUBJETIVIDAD Y CONTRA-POÉTICA

Ciertamente, es en esta forma particular de “relación” proporcionada por un testimonio activo y comprometido que puede tener lugar un “giro epistemológico” con respecto a la conceptualidad dominante. Si bien podemos estar de acuerdo con W. Mignolo en que las “formas prácticas” de resistencia epistémica se constituyeron en el contexto colonial desde el siglo XVI[32], éstas - aun si admitimos su carácter “espontáneo”- no explican por qué la “meta-reflexión” sobre el giro epistémico decolonial es de “construcción reciente”[33]. En este sentido, la explicación socio-histórica no está exenta de riesgos, puesto que ella evidenciará necesariamente una forma de contra-dependencia con relación a los procesos de dominación y de su teorización ideológica. Así, el posmodernismo entendido como una forma de pensamiento postcolonial sería algo más que un repelente, podría servir más bien como potencia despertadora.

Nos parece que el mayor desafío para una ética decolonial consiste en concebir su propio gesto intelectual más allá de la simple adopción de una posición clarividente de testigo, ya que solo en esta forma particular de “relación” proporcionada por un testigo activo y comprometido puede tener lugar un “giro epistemológico” con respecto a la conceptualidad dominante. La insistencia por pensar decolonialmente

[28] Comentando a Levinas, Marcel Hénaff escribe: *“¿cómo es posible una relación con el otro? Solo es posible cuando ella llega*”. (M. Hénaff, Le prix de la vérité, Seuil, Paris, 2002, p. 516). De esta manera entendemos que dicha relación es puramente *evenemencial* (acontecimiento), exterioridad, regalo sin devolución. Cuando se da una palabra, se requiere una interpretación / traducción, la entrega de un yo
[29] N. Maldonado-Torres, "*The topology of being and the geopolitics of knowledge, Modernity, empire, coloniality*". En: *City*, Vol. 8, N° 1, 2004, pp. 29-56, p. 36.
[30] F. Fanon, « *Racisme et culture* », in F. Fanon, *Pour la révolution africaine*, Maspero, Paris, 1969, pp. 33-45, p. 45.
[31] *Ibid*.
[32] W. Mignolo, «El pensamiento des-colonial, Desprendimiento y apertura: Un manifiesto», *óp. cit*., p. 89.
[33] *Ibid*.

induce a una contra-poética de la modernidad y al mismo tiempo instituye una función del pasador. A nuestro modo de ver, habría una contradicción en dejarse llevar, desde una *simetrización explícita* característica del universalismo dominante, a una *simetrización implícita* entre las prácticas epistémicas decoloniales y su reinterpretación tardía en un discurso decolonial, parcialmente desconectado de los procesos de resistencia en los que han participaron directamente Fanon, Glissant o Senghor y Césaire. Lo que está en juego para el poeta, en la ética decolonial, es inevitablemente también una transformación del papel del intelectual como "pasador" y no solo una mera redefinición, aunque sea ella la más metódica posible, de su objeto de reflexión. Para acompañar el *pasaje*, el pasador mismo debe encontrar la manera de ser un pasante[**]. Sin embargo, aunque se tratase del intelectual que se educa a sí mismo para retomar un giro ya dado o, incluso, formas de resistencia inmersas en su práctica forzada, la operatividad de la que se trata aquí es la de la subjetivación misma. Esta pone en relación a los sujetos independientes, dotados de su propio derecho a la iniciativa, actuando como "unidades funcionales completas"[34], con un sistema de creencias, una organización afectiva, una intencionalidad protagonista y una historia de desarrollo propia. En una ética decolonial, la productividad del proceso relacional en su conjunto trata, al mismo tiempo, de superar la falta de "ser" del dominado y de permitir que el análisis intelectual, lleve al otro a reconocer esta superación como el resultado de su propio poder y no como el resultado de un conocimiento ilusorio que es externo a él. Este momento de desidealización de roles en la relación epistémica a favor de un proceso más incierto, más falible, pero también menos predecible y, por lo tanto, más abierto, es un momento decisivo que hay que experimentar en el proceso de análisis y también identificar y reconstruir en tanto significación compartida[35].

No hay dudas que, en la relación epistémica, lograr unir lo imprevisto con lo conocido supone admitir una *fricción* que acompaña siempre el ejercicio de tal relación. De esta forma, en el momento humano de la interacción intelectual con las prácticas decoloniales, surge el desafío de la limitación de la intervención intelectual que hace pensable una modificación de los roles, que contenga tanto su imprevisibilidad como su co-constructibilidad en función de una socio-génesis relacional (subjetivación). Lo que nos interesa aquí no es tanto la idea postmoderna según la cual la regla de proliferación de las re-descripciones de estas prácticas garantizaría un nuevo tipo de relación con el sentido como resultado de un proceso de co-creación, sino más bien el hecho de que la posición decolonial solo permite un cambio hacia otra forma de relacionalidad social, a condición de movilizar un principio de génesis social que integre un momento de limitación de la intervención intelectual misma, lo que abre la posibilidad para interrumpir la dominación a través de la experiencia del trauma. Es por eso, que la posición de la ética decolonial no se puede elaborar abstractamente a partir de un discurso ficticio de la historia sobre los engaños del espíritu. Esta necesita de la alianza con *un exterior de sí* que manifieste la referencia al trauma y solo puede comenzar a elaborarse por la consideración de una cierta comunidad que debe construirse a través del encuentro de una vulnerabilidad y de una afectibilidad.

3. LA EXIGENCIA DEL DIÁLOGO EN RÉGIMEN ASIMÉTRICO: FUNDAR LA ALTERIDAD PARA LA COMUNIDAD

Sobre este punto, como filósofo occidental, me parece que el dialogo con el pensamiento de Enrique Dussel es absolutamente imprescindible. En efecto, considero que para entender la radicalidad de lo que implica el punto de inflexión decolonial en relación con la ilusión trascendental constituida por la simetrización de las experiencias en un mundo marcado por la dominación y la alienación, el trabajo de Dussel sigue siendo

---

[**] Nota del Traductor: En la lengua francesa existe un empleo literario del término "*passeur*", a partir del cual se hace alusión a una persona que da a conocer y propaga una obra, una doctrina, un conocimiento, es decir, es quien sirve como "intermediario" entre dos culturas, dos épocas, etc. En este caso se ha optado por traducir como "pasador", para seguir una línea conceptual con el "pasaje" (*passage*) y el "pasante" (*passant*).

[34] Expresión usada por S. A. Mitchell, teórico del psicoloanalisis relacional, en su obra sobre la intersubjetividad: S.A. Mitchell, *Relationality, From Attachment to Intersubjectivity,* The Analytic Press, Hillsdale (NJ), 2000, p. 63.

[35] Cf. S.A. Mitchell*, Hope and Dread in Psychoanalysis*, Basic Books, New York, 1993, p. 221

una contribución decisiva por la magnitud del despliegue que ha intentado al lanzarse en un diálogo profundo con la ética moderna y posmoderna[36]. ¿Cómo comprender y realizar, en el marco de un discurso intelectual, lo que puede significar un "cambio de actitud en el sujeto práctico"[37], en la medida en que también concierne indisociablemente a un cambio en la *manera de conocer*, que exige partir de "la observación de las acciones dadas" en "sus procesos de conversión en acciones políticas"[38], requiriendo consecuentemente partir de la "visibilidad tergiversada"[39] de las masas excluidas o, incluso, de lo que hemos llamado la experiencia de la asimetría?

No podemos responder a esta pregunta sin esclarecer la posición de *exterioridad* que ella conlleva como condición del cambio de la manera de conocer[40]. Un proyecto de esta índole, subraya Arturo Escobar comentando a Dussel[41], no se conseguirá yendo más allá de la modernidad – sin recurrir al camino de la negación que ella misma ha emprendido – sino repensándola a partir de su punto ciego, el otro excluido. Dicho de otra manera, lo que está en juego no es ni más ni menos que refutar en ella la negación, por el principio universalista de la razón, de toda relación con la exterioridad. Ahora bien, en el punto de partida de Dussel, surge la cuestión de la relación del intelectual con la exterioridad de los procesos sociales[42]. Se trata de la pregunta por la posición de la intervención intelectual en su relación con un otro comprometido con las prácticas de resistencia y con sus representaciones ideológicas. La pretensión a la inteligencia de un ser social-histórico plantea inevitablemente el problema de la posición y del papel del intelectual en su relación con el colectivo.

Lejos de ser eludida por Dussel, esta pregunta se encuentra, al contrario, inscripta en la base de su gesta filosófica[43]. Este gesto no refleja, como piensan los filósofos occidentales, una especie de preferencia extra-filosófica determinada por el contexto de vida de un actor éticamente comprometido. Atañe ante todo un elemento interno del abordaje, un elemento sin el cual este recorrido sería de hecho incompleto o incoherente desde el principio. Este gesto no radica en el acto de reconocimiento socio-político de una situación de injusticia o violencia que procedería, de antemano, de una conciencia vinculada a una reconstrucción de la realidad. Este gesto no está determinado por una objetivación. Por el contrario, plantea la condición de una subjetivación para el intelectual. Por lo tanto, este primer gesto radica en el vínculo que intenta establecer y no en la oposición de un polo objeto con un polo sujeto entregándose a su objeto de conocimiento como

---

[36] Dussel pertenece a esta generación de pensadores que pudieron evolucionar en su lectura de Marx al interactuar con otras tradiciones de pensamiento, mientras se mantienen consistentes con las razones fundamentales que los llevaron a Marx (Cf. especialmente, E. Dussel, *Hacia un Marx desconocido, commentarios de los Manuscritos del 1861-1863*, Siglo XXI, México, 1988). Esta coherencia, a largo plazo, ha permitido a Enrique Dussel ser reconocido como uno de los iniciadores indiscutibles tanto en relación con el movimiento de la filosofía de la liberación como en el campo de la geopolítica del conocimiento. También ha tratado de interactuar con figuras prominentes de la filosofía occidental contemporánea como J. Habermas, K. O. Apel, Paul Ricoeur y Richard Rorty (Ver E. Dussel, *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, y la Filosofía de la Liberación*, Humanities Press, Atlantic Highlands (Nueva Jersey), 1996).

[37] N. Maldonado-Torres, «Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto», *op. cit.*, p. 159.

[38] *Ibid.*, p. 162.

[39] *Ibid.*

[40] Con toda la dificultad que puede representar la idea de un cuestionamiento significativo desde esta exterioridad, puesto que los bloqueos generados por el sistema hegemónico son poderosos. Véase A. Escobar, "Mundos y conocimientos de otro modo, El programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano", en Tabula Rasa, 2003, n° 1, pp. 51-86, pp. 63-64.

[41] *Ibid.*, p. 65.

[42] En términos generales, tanto en el lado occidental como en el latinoamericano -por diferentes razones a primera vista- no es seguro que el primer gesto filosófico de Enrique Dussel haya sido bien comprendido. Los filósofos occidentales se detuvieron demasiado pronto ante la imagen de una filosofía militante del tercer mundo que reivindicaba un marxismo de la periferia fundando una crítica del sistema por su lado contrario (reverso) y "en nombre de los pobres y los explotados". Por su parte, los filósofos latinoamericanos de la geopolítica del conocimiento reconocen en Dussel sobre todo un origen o un punto de partida para un pensamiento de diferencia cultural, marcado por los hitos y los interrogantes de una generación: la lucha marxista por el reconocimiento, la identidad de una filosofía-otra, periférica, el estatus fundamental de un punto de vista ético radical sobre el mundo. Estos puntos de referencia pueden considerarse hoy obsoletos si los cuestionamos desde el punto de vista más radical de una "episteme" de la colonialidad y si desde allí tratamos de elaborar una superación de la geopolítica de la subyugación, al tiempo que tratamos de construir una forma de "transpersonalismo decolonial" (Cf. D. Slater, "Re-pensando la geopolítica del conocimiento: reto a las violaciones imperiales", en Tabula Rasa, 2008, n° 8, 2008, pp. 335-358, p. 350).

[43] Sobre este asunto sugerimos el buen trabajo de Berthony Saint-Georges, *Praxis de libération et résistance de l'altérité: de l'éthique de la libération d'Enrique Dussel à l'unité utopique de l'action politique*, UQAM, Montréal, 2014.

observador o experto. El vínculo que intenta plantear este primer gesto corresponde a la comunidad. Este pone en cuestión tanto a "nosotros-los-filósofos" como a nosotros-los-oprimidos, pero no para decretar inequívocamente la necesidad de un ser-con o un ser-para, sino para hacer problematizable un vínculo que no se reduce a un juego de espejos, una forma de comunidad abierta sobre una co-subjetivación de compromisos específicos.

3.1. El punto de partida de la razón

Así las cosas, para dialogar con la filosofía de Enrique Dussel y mostrar los retos para una ética decolonial, es fundamental identificar el punto de partida y de comprender a través de la pregunta principal de un "hacer filosofía" que conecta desde el principio una posición de actor intelectual [*intervenant intellectuel*] consciente de sí mismo en su especificidad y una situación sociopolítica particular que aparece como determinante. Este vínculo necesariamente hace que Dussel se acerque a los intelectuales de la "decolonialidad", ya que su posición teórica se articula desde el principio a una geopolítica de su acto de intervención intelectual.

Como escribe Dussel interpretando, al inicio de su *Ética de la liberación en la edad de la globalización*[44], las relaciones entre centro y periferia desde el punto de vista de la producción de conocimiento filosófico, "la filosofía de la liberación es un contra-discurso, una filosofía crítica que surge en la periferia"[45]. Esto es una "contra-poética" en el sentido propuesto por Glissant. Esta tiene, en tanto acto intelectual, una "conciencia expresa de su *perifericidad*" como perspectiva crítica que le permite disociar las experiencias que la filosofía dominante tiende a confundir. Pero al mismo tiempo, su *perifericidad* se expresa también como un punto de vista que es constantemente reenviado al exterior de su propia tensión hacia la globalidad, puesto que en tanto que saber, dicho punto de vista periférico es reenviado hacia el otro de la dominación que está ocupado en la deconstrucción, es decir, el sujeto dominado, excluido, explotado, las victimas reprimidas por el Yo moderno. Es en esta tensión inherente de todo saber de la perifericidad, donde la perspectiva de una filosofía de la liberación se constituye, sin poder suspender esta doble referencia a un *pensamiento dominante* – ahora desenmascarado en su identidad abstracta lograda por la aniquilación de su otro – y a una *experiencia determinante* marcada por la falta, reenviada de manera violenta e incoativa a un orden que la disloca como subjetividad posible[46].

"¿Cómo pensar la filosofía a partir de esta facticidad alterada?"[47]. Tal es la pregunta para el actor intelectual cuyo proceso racional siempre está ya establecido en la exterioridad de esta alteración de identidad. Si su punto de partida se le escapa, es porque este no reside en la idea misma, sino en los recursos existenciales de la materialidad de la vida alterada por la historia, deformada por el espejo de la dominación. Esta existencia, dada a sí misma en la denegación de su poder expresivo, subsiste al mismo tiempo como una exterioridad resistente a la asimilación por el universalismo abstracto de las ideas dominantes. De este modo, ella proporciona una base material, un posible punto de partida para una ética decolonial de la vida que acepta este primer límite de su poder-ser histórico, sin ceder a la ilusión propuesta de ser otro diferente a sí mismo, de identificarse con el objeto total simbolizado por el éxito de los dominantes. Para el intelectual, se trata de este primer y original realismo que consiste en ser sólo esta humanidad dislocada por una historia excluyente y en vivir esta *perifericidad* como la facticidad limitada que ella representa. En este *realismo* se encuentra la única forma para que la intervención intelectual refiera su propio compromiso a una exterioridad de la vida que lo sitúe: se le exige reconocer de manera no hegemónica una alteridad autónoma[48] que se aparta de los estándares ideales y se afirma, en primera instancia por un choque, el de una facticidad material limitada, *no vista*, porque ha sido obliterada, excluida, marginada, echada fuera de contexto, sin interés

---

[44] E. Dussel, *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, Trotta, Madrid, 1998.
[45] *Ibid*., p. 71.
[46] Cf. Glissant, *supra*, note 17.
[47] E. Dussel, *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, *óp. cit*., p. 74.
[48] *Ibid*., p. 460.

significativo decisivo. En este caso, ningún movimiento de la razón puede eludir la obliteración y restaurar mediante una operación intelectual pura la visión de la falta. Hay que aceptar inevitablemente el choque.

Si la ética del discurso filosófico depende esencialmente, en su propia construcción, del trauma de la *perifericidad* y se constituye en un desfase de la razón en relación con esta falta no vista, el *ver* mismo de esta ética resultará problemático. Puesto en posición de reflejar aquello que no es visto, el ver será a la vez, proyectado en una relación de espejo con el trauma que intenta reflejar y, al mismo tiempo, identificado con la invisibilidad de este último. En definitiva, al ser percibido como parcialmente espejo y parcialmente invisible[49], este ver no tendrá otra opción para ser recibido que mostrarse en esta ambigüedad originaria: tanto exterior a aquello que refleja y al mismo tiempo compañera de lo reflejado y, por tanto, compartiendo la identidad de la externalidad no vista. Esta alianza paradoxal constituye al intelectual, que parte desde esta perspectiva como un actor de un género particular, el cual identificaremos progresivamente como "sobredeterminante" y como "limitante", de la comunidad de reflexión que lo inscribe en un proceso emancipatorio[50].

Esta es la razón por la cual la ética de Dussel podría ser considerada como inestable desde un punto de vista filosófico. Ella solo existe como un proceso desplazado que llama a su desplazamiento o a su *superación* en una forma práctica que vuelve operativa la *desestabilización* que introduce en *el ver del mundo no afectado*. Su ver es en sí afectado por un no ver que es, a la vez, la ceguera del sistema hegemónico sin afecto, pero que es, ante todo, la única apertura posible a lo no visto, que forma el afecto por el sufrimiento del trauma. Esta desestabilización del afecto como punto de partida de la ética constituye un proceso cuyo resultado está fuera de sí mismo en un proceso operatorio-liberador. Esta es la razón por la cual la ética de Dussel necesariamente conduce a su política de liberación y es esta última, la que tiene la clave de la comunidad que debe instaurar la intervención ética adecuada siguiendo su exigencia primera de factibilidad[51].

3.2. La comunidad intelectiva como condición genética

En la medida en que Enrique Dussel señala como un prerrequisito del pensamiento una cierta relación con la vida, no es en la dirección de una condición trascendental que el pensamiento podría darse por un acto especifico de reducción de su propia posición espontanea o inocente. Tampoco es en el sentido de una condición de existencia, a entenderse como una evidencia primaria de la cual procede la actividad intelectual siempre como algo dado a sí misma, por lo tanto, como una factualidad. Se trata de una condición genética: esto es, el proceso de nacimiento social de la actividad intelectual, su contextualidad o su origen social, su mundo común o, aún, de la orientación primaria de su *Lebenswelt*. Ni factualidad, ni condición de posibilidad, este origen social es constitutivo de una comunidad efectiva de discurso y acción, de un orden de significación y de estados de hecho que determina el proceso intelectual de "sobrecentramiento" en relación con la existencia. Afirmar que se piensa desde la periferia oprimida de un orden dominante, establecer la consistencia de un mundo excéntrico y colonizado por un saber que se idealiza tanto como des-idealiza y cosifica eso que le es exterior o subordinado, es asumir en el acto mismo del pensamiento, la necesidad de desafiar los roles impuestos y de buscar una salida del juego de inversión de jerarquías e ideales.

Sin embargo, el aspecto más importante de esta génesis social no reside en aquello que ésta generaría como actitud necesaria del pensamiento. Dicha génesis radica, sobre todo, en la incompletud que ésta intenta asumir como su prerrequisito, una incompletud que se marca en el origen de su poder de afirmación. Ella comienza a afirmarse estableciendo su vínculo a una parte de sí misma que la determina socialmente. Ella está, en primera instancia, limitada y determinada por la "comunidad intelectiva"[52]. Es habitando esta

[49] El saber insabido [*insu*] de Glissant (*supra*, note 33).
[50] De hecho, evitamos el lenguaje abstracto de la meta-reflexión (semántica) y de la re-descripción (perspectiva pragmática).
[51] Cf. E. Dussel, *Política de la liberación*, Vol. II *Arquitectónica*, Trotta, Madrid, 2009, pp. 385, 481 et 516.
[52] La « classe déterminante » de Glissant (*supra*, note 18).

comunidad, donde se puede dar cuenta racionalmente, que ella puede asumirla y asumirse en su génesis social.

4. DE LEVINAS A RORTY

Después de identificar tal requisito genético de la inteligencia social, se hace difícil de comprender los caminos que intentaron desentenderse del mismo o simplemente oblitarerarlo. Desde esta perspectiva, Levinas se imponía como un interlocutor clave para Dussel. Este pensamiento devino radicalmente en una ética del Otro solo porque nunca se ha separado de la relación existencial con una historia en la que la pregunta por la comunidad con el otro ya no podía satisfacerse con un tratamiento de tipo universalista-trascendental o naturalista[53]. La historia a la que está ligado el pensamiento de Levinas ha perdido estas ilusiones y la comunidad con el otro ya no está garantizada, hay que ganarla en una lucha incierta, pero sobre todo ésta parte de otros (pueblos-sujetos) concretos, precisamente de aquellos a los que las grandes ilusiones totalitarias han llevado a perder, a eliminar[54].

En los cuerpos dislocados y cosificados por una pulsión de muerte que ha abolido el principio de placer, subsiste todavía un pensamiento social, un acontecimiento, una historia para una comunidad posible. Realizar esta comunidad, afírmala intelectualmente, es la manera que tiene la periferia en los márgenes del capitalismo, de aceptar el *trauma* de una pulsión de muerte social e interrogar de inmediato la limitación que le convendría frente a la pulsión de vida. Sin embargo, una interrogación tal solo tiene sentido si se inscribe en la comunidad que debe construirse a partir de la experiencia compartida del “Gran Rechazo” [*Grand Refus*], como lo llamaba Marcuse[55].

El interés, en esta perspectiva, del dialogo con Rorty reside en el lugar que este autor ha logrado dar a una experiencia tal en el seno mismo de las teorías liberales de la democracia y del espacio público. Nada comparable a primera vista a las periferias oprimidas del capitalismo, ni a las víctimas del Holocausto, ni al “Gran rechazo” del orden esclavista o colonial en el universo más estricto de Rorty[56]. Pero si se hace presente el reflujo de la violencia desde la periferia hacia el centro, los refugiados, las poblaciones inmigrantes, el espectáculo de las víctimas inocentes en los trastornos marginales que atormentan la mala conciencia del orden justo. La razón privada del ironista puede deshacerse de todos estos problemas sociales, pero ¿qué pasa con la razón pública que garantiza el orden justo? ¿No hay ninguna educación que permitiría a los cuerpos sociales detectar nuevos sufrimientos e intentar hacerles frente?

Entonces debemos aceptar una *génesis social* de esta razón, es decir, aceptar que puede construirse de acuerdo con un principio de comunidad no comunitarista, un principio de comunidad pragmatista. Para este principio, el desafío radica en una comunidad que se construya con aquellos que sufren y que la sociedad descuida en su sufrimiento. Dicha comunidad supone una forma de “Gran rechazo” de la razón, el “rechazo del rechazo”, es decir, el rechazo de la humillación o, incluso, el rechazo de lo que bloquea u obstaculiza el trauma del sufrimiento compartido. Si para Rorty, este rechazo del “rechazo del trauma” se juega esencialmente a nivel del lenguaje y, en consecuencia, al nivel de la proliferación de las redescripciones en el espacio público -que podría ser una regla de garantía de este último finalmente- entonces lo que importa

---

[53] Esta es una intuicion que encontramaos magnificamente desarrollada por D. Popa, « La séparation: transcendance, vérité, liberté », in S. Camilleri et C. Perrin (eds.), *Épreuves de la vie et souffrances d'existence, Regards phénoménologiques*, Le Cercle Herméneutique, Argenteuil, 2011, pp. 247-266.

[54] Retomando el comentario de Dussel, “el reconocimiento del poder-ser viviente del otro en relación con el sistema que lo niega” nos hace responsables del pasaje hacia “deber-ser-viviente” de las víctimas a ser liberadas de la negación del sistema. (Ética de la Liberación, op. cit., pp. 374-375).

[55] Cf. H. Marcuse, Eros et civilisation, Contribution à Freud, trad. par J.-G. Nény et B. Fraenkel, Ed. de Minuit, Paris, 1963, pp. 151 et 152.

[56] Cf. E. Dussel, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Universidad de Guadalajara, México, 1993, p. 179.

es el gesto intelectual que describe, es decir, la *educación del sentimiento* que está en juego. Esta no tiene sentido sin un proceso de limitación que conduzca a hacer resistencia a la banalización de una toma de palabra, a su reificación o su anulación para dejarse provocar por él. El proceso de limitación está entonces en el corazón del cambio hacia una nueva forma relacional que hace posible imaginar una co-construcción de sentido o, aún más, una nueva comunidad de destinación[57].

Como ya lo hemos señalado a propósito del psyco-drama de la interculturalidad, la posición pragmatista implica del mismo modo la necesidad de una alianza con un exterior de sí que la referencia al trauma permite manifestar y cuya elaboración depende precisamente de la consideración de una comunidad a construir a través del encuentro de experiencias donde se expresan la vulnerabilidad y la afectabilidad.

5. SOBREDETERMINACIÓN Y DISCONTINUIDAD: SOBRE LAS HUELLAS DE MARX EN ALTHUSSER

Nos parece que la inteligencia de esta procesualidad propia del gesto filosófico inaugural está ausente en las interpretaciones del pensamiento de Dussel. En este punto, Dussel está muy cerca de una generación que ha sabido aprovechar la lección de Althusser. Si un pensamiento científico depende de la instauración de una ruptura, entonces lo primero que hay que decir es que muchos conceptos utilizados como parte de un saber asegurado en las prácticas, son parte todavía de la repetición ideológica. Althusser recuerda sobre este punto que todavía hay ideología cuando nos referimos a procesos abstractos como la alienación o la negatividad para expresar la realidad de una situación social[58]. La estructura compleja y contradictoria de una situación no es asunto de una elucidación externa y abstracta. Ésta ya no es el objeto empírico y particular que debe relacionarse con una regla general. Si la realidad puede tener sentido, esto es a partir de su propia reflexión en una unidad específica que se separa de ella por un acto teórico de ruptura totalmente diferente del que se le atribuye a la abstracción. Para Althusser, se trata de una *sobredeterminación*[59] por la cual la teoría identifica una práctica de lucha social como la unidad en la cual puede pensarse la dominación y desde la cual se puede encontrar su superación. Es en esta recuperación de las condiciones existentes como constitutivas del todo, donde surge la posible sobredeterminación de una unidad de acción, capaz de superar el estado de las contradicciones sociales; es esta recuperación de las condiciones existentes la que establece una ruptura con la referencia ideológica a estas condiciones y con la pretensión científica de producir una generalización. Es gracias a la ruptura que las condiciones existentes son reconocidas como un entramado complejo “dominante”[60] donde puede emerger una unidad de acción. La sobredeterminación abre la reflexión sometiendo una nueva subjetividad a la historia y desarticulando la estructura ideológica de un orden empírico supuesto como dado.

Lo que Althusser piensa haber entendido de la dialéctica materialista de Marx es lo que Dussel retoma como el principio de una instauración del pensamiento en relación con las condiciones socio-históricas de la periferia capitalista y colonial. Es a través de la instauración intelectual de una filosofía de la liberación que las condiciones existentes de un pensamiento pueden reflejarse en la unidad sobredeterminada de una praxis

---

[57] Cf. *ibid.*, pp. 190-191.

[58] « De même que le type de la nécessité du développement ne peut être réduit à la nécessité idéologique de la réflexion de la fin sur son commencement, de même le principe moteur du développement ne peut être réduit au développement de l’idée dans sa propre aliénation. *Négativité* et *aliénation* sont donc des concepts *idéologiques*, qui ne peuvent pour le marxisme désigner que leur propre contenu *idéologique* ». (L. Althusser, « Structure à dominante : contradiction et surdétermination », in L. Althusser, *Pour Marx,* La Découverte, Paris, 1986, pp. 206-224, p. 221).
Traducción libre: “Así como el tipo de la necesidad de desarrollo no puede reducirse a la necesidad ideológica de la reflexión del fin sobre su comienzo, el principio motor del desarrollo no puede reducirse al desarrollo de la idea en su propia alienación. La negatividad y la alienación son, por lo tanto, conceptos ideológicos, que para el marxismo solo pueden designar su propio contenido ideológico”.

[59] A saber: “*esta reflexión de las condiciones en la contradicción”,* dice simplemente Althusser en: «*Sur la dialectique matérialiste*», in L. Althusser, *op. cit*., p. 214. Sobre el origen del concepto, *ibid*., note 48, p. 212, También se puede ver: L. Athusser, « *Contradiction et surdétermination* », in *Pour Marx, op.cit.*, pp. 87-128

[60] *Ibid*., p. 208.

que constituye en sí misma, una nueva forma de subjetivación, es decir, una nueva forma de comunidad. No hay de lado un filósofo comprometido y del otro una praxis de la liberación, como lo piensa tanto el enfoque empírico como el discurso ideológico, aunque por diferentes razones. Existe un *compromiso filosófico* cuya unidad pragmática sobredetermina las condiciones existentes y forma con ellos una comunidad de lucha que ya es un desmembramiento de las contradicciones existentes. Ya que, al posicionarse de esta manera, el filósofo no juega el papel de líder autoproclamado. Constituye una unidad dispar que ofrece, por su sobredeterminación, un punto de reflexión para el todo que éste intenta tomar a partir de su dominio. Ensamblaje incongruente para su tradición y su campo de pensamiento, igualmente incongruente para el empirismo científico del cual rechaza el genetismo, se establece una forma de inteligencia propia de las contradicciones sociales, un rechazo de la pulsión de la muerte en relación con su situación de expresión. Pero incluso para los actores comprometidos, aparece bajo el modo de ensamblaje, dado por la unidad práctica que propone ante las contradicciones sociales: la acción de rechazo, la resistencia, la limitación. Es el elemento original e inevitable de su posición lo que está en cuestión, a saber, la operación de "sobredeterminación": ni observador, ni compañero, diferente también del co-autor posmoderno, el intelectual crea una comunidad asimétrica en la cual se produce, en última instancia, la supresión de su posición como sujeto que garantiza el proceso de subjetivación conducente a la superación de las contradicciones sociales. De esta manera, establece, por medio de esta "sobredeterminación", el sentido de una intervención política del pensamiento en la historia, la cual se ocupa de la formación de una unidad práctica en la cual el todo de las contradicciones puede reflejar su propia superación como forma dominante. Es, por lo tanto, la operación que pone la actividad intelectual en una comunidad de subjetivación específica, con sus condiciones existentes, la que exige su supresión en el proceso de reflexión de la práctica.

Existe, por lo tanto, un enlace fundamental entre el comienzo y la finalización del compromiso intelectual, es decir, entre el momento de sobredeterminación y el momento de la supresión del término medio que la plantea. Este enlace define el espacio lógico de la intervención intelectual y constituye su límite interno[61]. De hecho, solo aparece en relación con las condiciones existentes para indicar la superación práctica de su contradicción gracias a una unidad específica de acción en la que las contradicciones pueden ser reflejadas. Por eso, Althusser considera que las contradicciones nunca se pueden reflexionar a menos que aparezcan sobredeterminadas como bloqueos o como poder de ruptura[62]. La sobredeterminación es, en cierto sentido, una "regla de la regla"[63], es decir, no una forma abstracta (metafísica), pero si una posición límite que garantiza un cuestionamiento de las reglas de acción en función de un poder de cambio. Lo que hace posible establecer, desde entonces, la intervención intelectual es el poder de una *discontinuidad cualitativa* en el análisis de las situaciones de acción[64]. Esta discontinuidad hace posible tanto una forma de re-problematización de los roles sociales como un poder para traducir específicamente las consecuencias de tal re-problematización en un conocimiento específico capaz de desestabilizar las reglas de acción ideológicamente admitidas.

Queda entonces precisar cómo es que la intervención intelectiva puede garantizar en la acción colectiva una discontinuidad cualitativa semejante, como un momento lógico entre la sobredeterminación y la supresión. La clave de una tal garantía reside en el proceso de limitación que inicia esta intervención y que le permite comprometerse efectivamente en una comunidad de autolimitación. Esta es la razón por la cual la elucidación de su punto de partida nos parecía fundamental. Al articularse de inmediato con el trauma de la comunidad de víctimas y, por lo tanto, con la limitación interna a las contradicciones de las situaciones existentes, la intervención intelectual aparece inicialmente auto-limitándose sobredeterminando esta limitación primera que, al mismo tiempo, hace posible nombrar y reconocer como falta o como violencia

[61] Que hemos designado también como inestabilidad.
[62] Cf. L. Althusser, «*Contradiction et surdétermination*», *op.cit.*, p. 105
[63] *Ibid.*
[64] Cf. L. Althusser, « *Processus de la pratique théorique* », in ID., Pour Marx, *op.cit.*, pp. 186-197, p. 192.

engendrada por la pulsión de la muerte. Al entrar en el Gran Rechazo, es decir, en este Rechazo radical de todos los rechazos dirigidos al reconocimiento de la vulnerabilidad de las víctimas (y la represión de los afectos que engendran), la intervención intelectual se autolimita desde el principio en la apertura de una comunidad de atención al olvido de la violencia. Así, se constituye ella-misma como una unidad de autolimitación sobredeterminante y reflectible a partir de la cual se puede construir un tipo de limitación. En el surgimiento de la discontinuidad posibilitada por la sobredeterminación, la intervención intelectual puede proporcionar el tipo de autolimitación que permite engendrar una nueva forma relacional. Es en tanto ya limitada por la comunidad de víctimas, que la reflexión sobre las contradicciones sociales se hace posible gracias a la intervención intelectual, pues ésta puede a su vez, cumplir el papel de un tipo de limitación que la acción transformadora deberá, por su parte, darse para incorporar una comunidad de subjetivación con la comunidad de víctimas. Sin este aprendizaje de la limitación por el autoanálisis de las condiciones existentes de la práctica, no hay subjetivación posible de la vulnerabilidad de las víctimas en la acción social. No hay, entonces, *acción revolucionaria* posible.

6. PEDAGOGÍA Y SUBJETIVACIÓN: LA LECCIÓN DE PAULO FREIRE

En esta dirección, la figura de Paulo Freire[65] es fundamental en el trabajo de Dussel. Su método es el prototipo por excelencia de intervención intelectual comprometida y emancipatoria[66]. La apuesta de esta intervención radica en la "*superación*" de la representación inmediata de su situación en la que los oprimidos están encerrados, bloqueados[67]. Pero tal operación no tiene sentido fuera de un proceso de subjetivación de los oprimidos. De entrada, la limitación de la intervención se plantea por la resistencia de los oprimidos a la incertidumbre que generaría este cambio, como si la única alternativa consistiese en "estar/permanecer en su lugar" o en "arriesgarse a perder todo". En otras palabras, es mejor aceptar su destino. Sin la experiencia de tal limitación, es imposible para la intervención comprender su propio papel en un proceso de transformación social, es decir, autolimitarse. ¿En qué consiste esta autolimitación? Ésta radica en la educación a la cual debe consentir el actor (interviniente) intelectual para encontrar su lugar específico en un nuevo proceso de subjetivación[68]. Éste sólo podrá sobredeterminar la situación de los oprimidos si logra limitarse a esta situación de oprimido y a partir de su contenido bloqueado. Gracias a este movimiento de limitación y de autolimitacion, el actor intelectual se encuentra progresivamente capaz de re-decir y retomar las palabras y las experiencias de la situación de los oprimidos creando así esta unidad sobredeterminada en la que ellos pueden pensar su situación y entrar gradualmente en un verdadero trabajo de análisis. A partir de la imagen sobredeterminada de su situación, los oprimidos serán capaces de contraponer diferentes explicaciones, diferentes causas, surgirán las contradicciones, se cuestionarán las reacciones establecidas. La aceptación del ser podrá ser, finalmente, balanceada contra la aceptación de un malestar. El proceso de intervención lleva inevitablemente a un punto crítico en el que un proceso de subjetivación vuelve a ser posible para los oprimidos. Analizando su propia situación, se auto-educan, se realizan como subjetividad en la emancipación. Ellos a su vez se sobredeterminan a sí mismos. Pero esta nueva posición con respecto a sí mismos, solo fue alcanzada y seguirá siendo alcanzada mediante una relación intersubjetiva construida sobre la búsqueda de una comunidad de aprendizaje. Gracias a ésta, el actor intelectual ha devenido aprendiz, permitiendo así al educado devenir a su vez educador y devenir progresivamente actor de su propia

---

[65] Para recordar: P. Freire, *Pédagogie des opprimés suivi de Conscientisation et révolution*, Maspero, Paris, 1974 (*Pedagogia do oprimido*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1970).
[66] Cf. E. Dussel, *Ética de la Liberación*, *óp. cit*., p. 433
[67] *Ibid.*
[68] *Ibid.*, p. 434.

educación. Progresivamente forma así, junto con el actor intelectual, una comunidad crítica capaz de profundizar el análisis hacia la transformación real del malestar del que era parte[69].

Cuando los oprimidos se sobredeterminan como actores es cuando se emancipan de la relación analítico-critica, ya que van intentar ahora trasladarla a la acción. En otras palabras, harán, de su propia autolimitación de sus condiciones existentes (materiales), el proceso de reflexión que permita una transformación social más global. Se convierten así en portadores de un juicio ético-político, que consiste en hacer posibles las alianzas de clases para derribar las estructuras de dominación, partiendo de esta experiencia fundamental de co-subjetivación hecha posible por la autolimitación. De esta manera, los oprimidos han logrado inscribir su acción en "actos ético-políticos de transformación"[70], es decir, en lo que Dussel llama en sentido estricto una *ética de la liberación*. La *factibilidad* de este proceso de transformación se describe como sigue:

> … es siempre intersubjetivo, es decir, de sujetos particulares participantes constitutivamente en una comunidad de vida y comunicación, como momentos auto-organizados, pero siempre con posibilidad de la intervención de la conciencia crítica correctiva de la autoreproducción cuando deviene entrópica; - es un proceso histórico de liberación de sujetos socio-históricos, que tienen memoria de su pasado (...), que tienen proyectos y programas (...) para *transformar* la realidad, (...) teniendo como instancia última crítico-práctica a las víctimas de su específico nivel de intersubjetividad[71].

Esta definición ilustra claramente el doble movimiento de limitación y autolimitación que hemos tratado hacer manifiesto: en primer lugar, la transformación de la relación con la limitación material de la existencia mediante el proceso crítico de auto-educación, sobredeterminando las condiciones existentes por parte de la comunidad de análisis de bloqueos y su repetición; en segundo lugar, la transformación de la relación con las limitaciones prácticas manteniendo a la comunidad de análisis en su función crítica de sobredeterminación de las condiciones de acción.

7. HEGEMONÍA Y COMUNIDAD DE SUBJETIVIDAD: VOLVER A GRAMSCI

Hasta aquí, hemos evidenciado un primer movimiento en el que "la intervención de la conciencia crítica"[72] se basa en la consideración de una *limitación en sí* de las condiciones existentes en el sistema social a través de una operación de *autolimitación en sí* misma, que subordina su propia capacidad de intervención al aprendizaje de estas condiciones existentes a través de quienes las padecen. Posteriormente, se puede desencadenar un segundo movimiento en función de la sobredeterminación de la situación producida por el primer movimiento, gracias al cual la situación de limitación se convierte efectivamente en la posibilidad de una expresión subjetiva de la *limitación para sí*. El proyecto de obrar sobre esta limitación, entendida por sí misma, remite al papel de la autolimitación, que desencadenó la subjetivación de la situación de opresión opresiva y su papel necesario para suspender la reproducción de la alienación. En consecuencia, la limitación *para sí,* solo puede aparecer como transformable, en tanto se compromete por sí misma con el proceso de formación de una comunidad de emancipación, es decir, si logra, a través de una práctica de *autolimitación para sí*, crear una forma de acción inédita, portadora de una *autolimitación en sí-para sí*.

---

[69] Creemos que la forma en que los intelectuales portadores del "pensamiento decolonial" se han situado en el marco del proyecto "Universidad Intercultural Amawtay Wasi" en Ecuador y de la racionalidad *Abya Yala,* hace parte de la formación de esta comunidad de aprendizaje con aquellos que han sido excluidos de su conocimiento por la estandarización conceptual (cf. C. Walsh, "Interculturalidad y colonialidad del poder, Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial", óp. cit, pp. 29-34).
[70] Cf. E. Dussel, *Ética de la Liberación*, *óp. cit*., p. 538.
[71] *Ibid*., p. 537. Se ha cortado el texto de Dussel para resaltar sus principales articulaciones.
[72] *Ibid.*

Este doble movimiento de limitación y de autolimitación que hemos puesto en evidencia a la luz del proceso de liberación de los oprimidos, siguiendo a Paulo Freire, es esencial para comprender la apuesta última de una praxis política fundada en una comunidad de subjetivación. Al plantear el origen de la actividad filosófica liberadora en el reconocimiento de la limitación intrínseca de la humillación de los oprimidos y del *trauma* engendrado por los sistemas represivos, Dussel fundamentalmente ha visto, al igual que Gramsci[73], las condiciones para el cambio del poder hegemónico dirigido a la dominación violenta y represiva. Un pensamiento político no tiene sentido si no se concibe inmediatamente como limitado por la anulación efectiva de la libertad que lo hace posible y no busca internalizar esta limitación en un acto de resistencia que le permita, al menos, oponerse primero a la influencia de su propia anulación en una posición legitimadora. Para entrar en relación con la anulación de la libertad inherente a la pulsión hegemónica del poder, la teoría de la acción filosófica, debe primero autolimitarse con respecto a su anulación como forma crítica en el espejo de una teoría meramente explicativa-legitimadora del poder como modo de dominación.

Para evitar esta trampa del espejo, la única respuesta posible y viable es aquella que consiste en incorporar la limitación, siempre ya producida por la pulsión de muerte del poder. Esta limitación puede entonces entenderse servir de fundamento a una necesaria autolimitación contra toda forma de legitimación del poder como modo de dominación. Este trabajo de autolimitación permite, a su vez, el desmembramiento del poder como unidad pulsional determinante, a través de una operación de sobredeterminación. La autolimitación permite, en efecto, sobredeterminar el poder como una forma de pulsionalidad contingente que es posible de analizar y desenmascarar, abriendo otra forma de relacionalidad accesible a la acción colectiva. Se trata de una comunidad de subjetivación construida en torno a un trabajo analítico compartido por las víctimas y las intervenciones críticas. Ciertamente, esta comunidad se reconstruye permanentemente como una transformación de la "la realidad que produce la opresión"[74]. Pero el desafío no es anular la forma hegemónica del poder, sino más bien, de producir una autolimitación de su tendencia a la dominación, desarrollando una resistencia capaz de ofrecer un modelo de autolimitación de su propensión anárquica[75]. De este modo, es en la lucha política contra la dominación donde se establece la posibilidad de un aprendizaje de vigilancia democrática, ya que ésta exige una comunidad de subjetivación de las situaciones de opresión gracias al aprendizaje de la autolimitación.

8. DE DUSSEL A MIGNOLO: SUBJETIVACIÓN Y DESOBEDIENCIA EPISTÉMICA

La reflexión llevada de esta manera por Dussel, permite señalar todas las consecuencias de una primera resistencia al postulado de la simetrización en el compromiso intelectual. La asimetría asumida, establece una comunidad de subjetivación donde los sujetos dislocados y traumatizados pueden enfrentar su propia destrucción [*anéantissement*] en una nueva forma de relación con el saber crítico, sin perder de vista los límites de este nuevo poder y a quienes hacen posible su ejercicio.

De esta manera, a partir de las proposiciones de Dussel, entendemos que una ética decolonial no pueda construirse como una simple extensión correctiva de un potencial oculto de la realidad social (meta-reflexión), ni puede tampoco constituirse a partir de una idea abstracta de la superación de la dominación colonial (giro epistémico).

Es a partir de las experiencias *negativas* engendradas por el pasaje de la hegemonía interiorizada como legítimamente instituida por los actos de dominación vividos como ilegítimos, incluso monstruosos, que las formas de resistencia pueden identificarse y cuestionarse en su relación con las comunidades de víctimas que pueden allí reconocerse. Al recrear el vínculo de subjetivación entre la resistencia al poder y la comunidad

[73] *Ibid*., p. 543
[74] *Ibid*, p. 439.
[75] *Ibid*., p. 542.

de víctimas, la propensión anárquica de las reacciones puede ser cuestionada y es este esfuerzo situado para construir la autolimitación de la resistencia, el que puede poner en cuestión la ilegitimidad de los medios elegidos para anular y desencadenar una autolimitación de poder estable. Fuera de este proceso, que parte de los traumas y de la autolimitación, y que suspende la repetición de estrategias mortíferas, no hay ningún correctivo posible para el autoengaño de un sistema social.

De cara a la tradición marxista que muy bien conoce, Dussel aporta una nueva forma de inteligencia del proceso social de la acción colectiva[76]. Este proceso de ninguna manera puede reducirse al juego de las contradicciones empíricas del sistema hegemónico, ni puede reducirse al movimiento de conciencia incitado por una posición reflexiva de vanguardia, exteriores a las formas de vida oprimidas[77]. Por el contrario, hay que llevar estas tensiones entre dominación y resistencia a la contingencia del sistema en el que participan y analizarlas tanto en los traumas que produce como en los movimientos de repulsión incoativos que responden a estos traumas. Una praxis liberadora solo puede nacer en el esfuerzo de vincular las acciones de resistencia a las situaciones traumáticas que éstas sobredeterminan, de tal suerte que autolimitándose a lo "factible", proporcionen al sistema, a la vez, la prueba tangible de otra factibilidad de lo social que escapa a la repetición del cambio con miras a la represión. Esta praxis depende de la formación de una comunidad de subjetivación entre víctimas y actores resistentes a través de la mediación del aprendizaje social de los límites del poder con respecto a la génesis de los propios procesos de acción.

El riesgo fundamental del postulado de simetrización para el actor intelectual de una ética decolonial, radica en la obliteración de las relaciones entre subjetivación y poder. Ahora bien, son estas relaciones las que deben hoy revisarse para desarrollar una nueva comprensión de las condiciones específicas de los procesos de emancipación colectiva en un espacio decolonial potencial. De hecho, solo la discontinuidad reflexiva, engendrada por la sobredeterminación de las contradicciones sociales en la comunidad de subjetivación entre víctimas e intelectuales comprometidos, transforma realmente el poder, es decir, las condiciones de factibilidad del orden social mismo.

Es a esto a lo que apunta el ejercicio de una *desobediencia epistémica*. Se trata de la capacidad de distanciarse de los ideales interiorizados, de la capacidad de consumar una revolución luchando contra la repetición del orden aprendido y asimilado, sin un posible retiro hacia el ideal de una identidad "en sí" desviada por otros diferentes y extranjeros. Esta es la posición de los "*condenados de la tierra*", que se repite sin fin en el desafío de la lucha revolucionaria: el intelectual deviene extranjero en su propia tierra; él es su propio enemigo en la lucha de clases[78]. "Los condenados no tienen discurso"; ellos están ya perdidos sobre esta tierra. Para Fanon, no se trata de pensar a partir de ellos, sino de pensar con ellos, como uno de ellos, dirigiéndose a ellos, como un condenado que busca una salida a su situación[79]. Se trata de pensar y actuar, para luchar como un "nosotros – euro-decentrado – racializado por la lógica colonial de la modernidad eurocéntrica". Al declarar con Fanon, "nosotros los pensadores de la decolonialidad ...", Mignolo trata de inscribirse en una forma de "sociogénesis" que permite unirse y expresar la sensibilidad del sujeto condenado por la colonialidad, despojado de su ideal de sí mismo[80].

La desobediencia epistémica nos conduce a una sociogénesis, porque el efecto de una dislocación epistémica del sujeto sólo puede ser suspendido y superado a condición de apoyarse en un componente de la *episteme* más profundo que su propia regla de representación, a saber, su limitación al sentir de la

---

[76] Cf. Particularmente los temas clave de la exterioridad y de la ética discursiva critica evidenciada en el artículo dedicado a la Escuela de Frankfurt: E. Dussel, «Desde la Teoría Crítica a la Filosofía de la Liberación, Algunos temas para el diálogo», in E. Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, Plaza Y Valdés, México, 2007, pp. 335-355, pp. 347-349.
[77] En este punto estamos de acuerdo con C. Walsh, «Interculturalidad y colonialidad del poder», *óp., cit*., p. 28, note 6.
[78] W.D. Mignolo, « Le salaire de la peur, la fracture hégémonique, la rhétorique de la modernité et la logique de la colonialité », in *Académie de la Latinité*, EDUCAM, Rio de Janeiro, 2004, pp. 226-269, pp.266-267, note 4.
[79] Reconocemos en este punto la brillante tesis de I. N. Ajari, *Race et Violence, Frantz Fanon à l'épreuve du postcolonial*, Toulouse, 2014.
[80] La referencia a Fanon se retoma en una bella entrevista realizada en 2014 por R. Gaztambide-Fernández, "*Decolonial options and artistic/aestheSic entanglements, An interview with Walter Mignolo*", en Decolonization: Indigeneity, Education & Society, Vol. 3, 2014, No. 1, pp. 196-212.

corporalidad social, esto es lo que Fanon llamó una confrontación *muscular* con las resistencias del mundo circundante, una lucha por la vida que opera a partir de *sí* como un vínculo tenue, la conexión constantemente reconstruida entre la esperanza racional y la violencia material

En sintonía con el poeta y escritor Edouard Glissant, creemos que la perspectiva decolonial del saber solo puede escapar de la dislocación del sujeto colonial por el efecto de una contra-poética que se opone, más allá de las referencias espacio-temporales de la representación propia de la estética trascendental, a la distorsión de la potencia enunciativa del sujeto alienado. Frente al lenguaje de la norma universal, de lo verdadero y lo bello, la lengua desgarrada y expresiva de la particularidad, se convierte en la lengua de la frustración, en la lengua de la neurosis[81]. En su imposibilidad e impotencia, esta poética es la expresión de una falta colectiva, de un espesor acumulado que debe ser inventariado y explorado para constituir una relación aún por venir. Mientras que la poética natural es simultáneamente una poética personalista y una poética del momento, "el punto extremo de una clarividencia"[82], la contra-poética es a la vez una poética del genio colectivo y una poética de la duración.

Esta "dicotomía" violenta, que suscita los trastornos de la palabra del sujeto alienado, se traduce en una "línea de color", en una frontera de colores que refuerza la asimetría entre *dos poéticas* muy diferentes de la vida y la humanidad, pero que al mismo tiempo abre la necesidad de "contra-poética". Como ya hemos explicado, para comprender esta poética, hay que rastrear su génesis en de la resistencia de los sujetos colonizados que han intentado un cambio radical de perspectiva para refundar una ética de la relación ahí donde reinaban los principios que justifican la suspensión de la ética y su negación en el universalismo bien-pensante. "*Decolonization is about the creation of a new symbolic and material order that takes the full spectrum of human history, its achievements and its failures, into view*"[83].

Consideramos que lo que percibe muy acertadamente Fanon, con respecto a la poética decolonial, es la dimensión propiamente *terapéutica* de la poesía del poeta colonizado. Esta dimensión es necesaria para reimpulsar la relación, como lo hace la poesía de Glissant, en tanto que ella se expresa desde "la trama incesantemente renovada de estas opacidades consentidas"[84] frente al sistema unificante del Ser. Lo que está en juego en la contra-poética desde Glissant y Fanon, es el pasage a un sentido de la relación que no se da de entrada. La contra-poética no para de oscilar entre, por un lado, las figuras más estáticas de la *monadicidad* [*monadicité*] del yo dominante, heredadas del pasado o expresadas en la inmediatez de la relación económica; y, por otro lado, el encuentro con un otro diferente, indeciso, en busca de una actitud mejor adaptada a lo que el otro ofrece en tanto sujeto singular. A la imagen ideal del *hombre*, la contra-poética opone su renuncia expresando las particularidades infinitas del *humano* mestizado, inherente al choque de culturas, despojado de su origen y de su cuerpo[85], perturbado por su falta. De esta manera, dicha contra-poética fuerza el pasaje hacia un orden intersubjetivo post-funcional y no esquematizado, un orden que concierne también necesariamente al intelectual "decolonial".

De hecho, lo que está en juego en este caso, es necesariamente la transformación del rol del intelectual, de modo que el pasador [*passeur*] sea también *pasaje* [*passage*] en su creación poética. No obstante, si para Glissant y Fanon, el papel primordial del poeta como pasador no presenta ninguna duda, la función del intelectual aún sigue siendo en sí misma eminentemente problemática[86], en la medida en que ésta supone siempre una acción conceptualizante que se despega tanto de la experiencia inmediata de la resistencia popular, como del uso redundante y forzado de una poética relativa a esta resistencia. Esta dimensión

---

[81] E. Glissant, *Le discours antillais*, Gallimard, Paris, 1997, p. 413
[82] *Ibid*., p. 423.
[83] "La descolonización consiste en la creación de un nuevo orden simbólico y material que tenga en cuenta todo el espectro de la historia humana, sus logros y sus fracasos". N. Maldonado-Torres, « The topology of being and the geopolitics of knowledge, Modernity, empire, coloniality », *op. cit*., p. 36.
[84] E. Glissant, *op. cit*., p. 418.
[85] E. Glissant, *op. cit*., p. 405.
[86] Recordar las famosas tesis de Fanon. Cf. F. Fanon, *Peau noire, Masques blancs*, Seuil, Paris, 1952.

relacional e intersubjetiva del pasador no puede confundirse con la operación discursiva producida en la episteme, en cuyo caso el modelo dominante de cientificidad se repetiría por la instauración de un meta-saber trascendental del *pasaje* (un meta-saber de la realidad misma), que invisibiliza su propia operatividad en la puesta en escena de un saber diferente, producida a partir de prácticas reprimidas por la colonialidad.

Desde una perspectiva decolonial, la relación entre el productor conceptual y la multitud, intenta, al mismo tiempo, tanto superar la representación de la falta de ser de la multitud de los condenados, como permitir que el análisis intelectual lleve a la multitud a reconocer esta superación, a modo de un resultado de su propio poder y no como procedente de un conocimiento ilusorio que le sería externo. Existe, pues, una brecha entre la producción conceptual y su reanudación en el orden efectivo de una contra-poética que ofrece un lenguaje a los sujetos alienados. De la explotación intuitiva [*aesthésique*] de esta brecha por la multitud resulta un momento de desidealización de los roles en la relación epistémica permitiendo un proceso más incierto, más falible, pero también menos predecible y, por lo tanto, más abierto. Este momento es decisivo porque permite identificar y reconstruir significados compartidos a partir del proceso inducido por el análisis intelectual[87].

Por lo tanto, es en la explotación de la asimetría intersubjetiva, presente en el análisis intelectual vivido como proceso relacional, que se puede encontrar una posible respuesta a las fallas de las estructuras relacionales que llevaron al sujeto a reprimir sus propias potencialidades y aceptar los comportamientos que le mantienen en esta situación de depreciación de sí mismo. Esta contribución es ciertamente *inanticipable*, pero será necesario de unir lo imprevisto y lo conocido, aceptando la *fricción* que construye el ser de la relación en favor de un saber suscitado por el intelectual “sin su conocimiento” [*à son insu*].

La alianza de la inteligencia décolonial con un *exterior de si*, su relación al trauma de la historia, comienza a tejerse en la consideración de una cierta comunidad de “sentir” con la potencia poética de sujetos resistentes. Si la elaboración de una poética decolonial es fundamental, es porque encarna la enunciación del actor intelectual en una estética *de sí* dirigida hacia el desplazamiento del sentir. A través de las palabras que erige en concepto, como “estética”, “colonialidad”, “decolonialidad”, “transmoderno”, “matriz de poder”, “diferencia colonial”, “línea de color”, etc., el sujeto intelectual expone la falta cubierta por el lenguaje académico convencional y expresa su deseo de “sentir de un modo diferente” que a través del flujo de las representaciones dominantes. Este proceso, no solo manifiesta el poder subjetivo de un lenguaje de “sentir-verdad”, sino que indica también, en su aspiración de un “hacer-poder” con otros, la necesaria limitación de la resistencia convulsiva de conceptos. El sujeto intelectual no es portavoz, sino un pasador (“intérprete”) de un sentir otro. Sartre decía de Fanon, acertadamente a nuestro parecer, que él no le hablaba a los occidentales, sino a sus similares, los colonizados[88]. Se dirigía como condenado a los condenados de la tierra, y esta comunidad preexistente y asumida le da a la potencia de su decir un sabor, un olor, una estética, desde el principio, diferente. No poder hablar de entrada universalmente con todos y asumir esta limitación de su potencia como una condición de su realización constructiva para la vida representacional, hace de su discurso un lugar de paso para el “hacer-poder” de los condenados, un espacio de transición, de sociogénesis.

---

[87] Siguiendo aquí la idea de S.A. Mitchell, *Hope and Dread in Psychoanalysis*, Basic Books, New York, 1993, p. 221.

[88] “Un ex - indígena ‘de lengua francesa’ adapta esa lengua a nuevas exigencias, la utiliza para dirigirse únicamente a los colonizados (…)” (J.-P. Sartre, «Les Damnés de la terre», in Situations, V, Colonialisme et néocolonialisme, Gallimard, Paris, 1964, pp. 167-193, p. 170).

BIBLIOGRAFÍA

AJARI I. N. (2014) *Race et Violence, Frantz Fanon à l'épreuve du postcolonial*, Université de Toulouse.

ALTHUSSER L. (1986) *Pour Marx*. La Découverte, Paris.

BERMÜDEZ J. P. (2011) « Modernité/Colonialité – Décolonialité : une critique sociale autre », in MAESSCHALCK M. y LOUTE A., *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine, Aller – Retour*, Polimetrica Publisher, Italy, pp. 195-231.

CAMILLERI S. y PERRIN C. (eds.) (2011) *Épreuves de la vie et souffrances d'existence, Regards phénoménologiques*, Le Cercle Herméneutique, Argenteuil.

CASTRO-GOMEZ A. y GROSFOGUEL R. (eds.) (2007) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá.

DE VALLESCAR D. (2000) *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, Ed. PS, Madrid,.

DORF (2006) *A Constitution of Democratic Experimentalism*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

DUSSEL E. (1993) *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Universidad de Guadalajara, México.

DUSSEL E. (1998) *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, Trotta, Madrid.

DUSSEL E. (2007) *Materiales para una política de la liberación*, Plaza y Valdés, México.

DUSSEL E. (2009) *Política de la liberación*, Vol. II *Arquitectónica*, Trotta, Madrid.

FANON F. (1952) *Peau noire, Masques blancs*, Seuil, Paris.

FREIRE P. (1974) *Pédagogie des opprimés suivi de Conscientisation et révolution*, Maspero, Paris.

GAZTAMBIDE-FERNANDEZ R. (2014) "*Decolonial options and artistic/aestheSic entanglements, An interview with Walter Mignolo*", en Decolonization: Indigeneity, Education & Society, Vol. 3, No. 1, pp. 196-212.

GLISSANT E. (1997) *Le discours antillais*, Gallimard, Paris.

HÉNAFF M. (2002) *Le prix de la vérité*, Seuil, Paris.

INNES J.E.y BOOHER D.E. (2003) « Collaborative policymaking: governance through dialogue », in HAJER M.A. Hajer y WAGENAAR H. (eds), *Deliberative Policy Analysis, Understanding Governance in the Network Society*, Cambridge UP, Cambridge, pp. 33-59.

LENOBLE J. y MAESSCHALCK M. (2010) *Democracy, Law and Governance*, Ashgate, Aldershot.

MAESSCHALCK M. (2010) « Los desafíos del giro *contextualista y pragmatista* en la ética », in *Éticas convergentes en la encrucijada de la postmodernidad*, SALAS ASTRAIN R. (ed), Ed. UCSH, Santiago/ Temuco, pp. 181-202.

MALDONADO TORRE N. (2004) « The topology of being and the geopolitics of knowledge, Modernity, Empire, Coloniality » En: *City*, Vol. 8, N° 1, pp. 29-56.

MARCUSE H. (1963) *Eros et civilisation, Contribution à Freud*, trad. par J.-G. Nény et B. Fraenkel, Ed. de Minuit, Paris.

MIGNOLO W. (ed.) (2009) *La teoría política en la encrucijada descolonial*, Del Siglo, Buenos Aires, pp. 51-123.

MIGNOLO W. (2006) «El pensamiento des-colonial, Desprendimiento y apertura: Un manifiesto», in WALSCH C., GARCÍA LINERA A., MIGNOLO W. (Eds), *Interculturalidad, Descolonización del estado y del conocimiento*, Del Signo, Buenos Aires, pp. 83-123.

MIGNOLO W.D. (2004) « Le salaire de la peur, la fracture hégémonique, la rhétorique de la modernité et la logique de la colonialité », in *Académie de la Latinité*, EDUCAM, Rio de Janeiro, pp. 226-269.

MITCHELL S.A. (1993) *Hope and Dread in Psychoanalysis*, Basic Books, New York.

MITCHELL S.A. (2000) *Relationality, From Attachment to Intersubjectivity,* The Analytic Press, Hillsdale (NJ).

QUIJANO A. (1992) «Colonialidad y Modernidad/Racionalidad», in H. Bonilla (ed.) *Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*, FLACSO / Ediciones Libri Mundi, Quito , pp. 437-449.

REICH K. (2009) « Constructivism: diversity of approaches and connections with pragmatism », in HICKMAN L. A, NEUBERT S., REICH K. (eds), *John Dewey Pragmatism and Constructivism*, Fordham UP, New York, pp. 39-64.

SABEL C. F. Sabel & DORF M. C. (2014) *A Constitution of Democratic Experimentalism*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2006.
SAINT-GEORGES Berthony, *Praxis de libération et résistance de l'altérité: de l'éthique de la libération d'Enrique Dussel à l'unité utopique de l'action politique*, UQAM, Montréal.

SALAS ASTRAIN R. (2003) *Ética intercultural, (Re) Lecturas del Pensamiento latinoamericano*, Ed. UCSH, Santiago.

SARTRE J.-P. (1964) «Les Damnés de la terre», in *Situations, V, Colonialisme et néocolonialisme*, Gallimard, Paris, pp. 167-193.

SCHÖN D.A. (1993) *« Generative Metaphor: A perspective on problem-setting in social policy* » in A. Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge UP, Cambridge (UK), pp. 137-163.

SCHÖN D.A. (1994) *Le praticien réflexif, A la recherche du savoir caché dans l'agir professionnel*, trad. par J. Heynemand et D. Gagnon, Les Ed. Logiques, Montréal.

SLATER D. (2008) "Re-pensando la geopolítica del conocimiento: reto a las violaciones imperiales", en Tabula Rasa, 2008, n° 8, pp. 335-358.

WALSH C. (2006) "Interculturalidad y colonialidad del poder, Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial". En: WALSH C., GARCÍA LINERA, MIGNOLO W., *Interculturalidad, Descolonización del estado y del conocimiento*, Del Signo, Buenos Aires, pp. 21-70.

BIODATA

Marc MAESSCHALCK: Belga de la Valonía. Doctor en filosofía por la Université Catholique de Louvain, Presidente del Pôle Théorie du droit (PJTD) de l'Institut pour la recherche interdisciplinaire en sciences juridiques y Director del Centre de Philosophie du Droit (CPDR) de la misma universidad. Trabaja con un equipo universitario de investigación sobre gobernanza democrática, la enseñanza de la filosofía y la consultoría en el campo de la acción social. marc.maesschalck@uclouvain.be



ENSAYOS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 26, n.º 93 (abril-junio), 2021, pp. 300-312
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Poderes y asimetrías globales. Aclaraciones sobre la metáfora de la traducción como modelo teórico-práctico en filosofía política[1]

Global powers and asymmetries. Clarifications on the metaphor of translation as a theoretical-practical model in political philosophy

Ricardo SALAS ASTRAIN
https://orcid.org/0000-0003-4765-1567
rsalas@uct.cl
Universidad Católica de Temuco. Chile

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: http://doi.org/10.5281/zenodo.4629584

RESUMEN

En la filosofía política actual existe un prolífico debate acerca de las implicancias que puede tener el modelo de traducción en la comprensión de interacciones socioculturales y sociopolíticas asimétricas. Empero hasta el momento existen interpretaciones disímiles acerca del postulado de simetría que abre otras aristas de las cuestiones disputadas, propias de una teoría crítica transatlántica, y se liga a corrientes filosóficas emancipadoras en Europa y en América Latina. Este trabajo se ocupa de esclarecer una tesis que parece oponer el diálogo de tipo intercultural y la lucha descolonizadora, propiciada por un prisma decolonial, para situarlo a partir de un debate crítico acerca del sentido de una opción decolonial de la ética intercultural, al menos tal como lo han entendido Maesschalck y Salas.

Palabras clave: traducción; poder; filosofía política; América-Europa.

ABSTRACT

In current political philosophy there is a prolific debate about the implications of the translation model to shed light on asymmetric socio-cultural and socio-political interactions. However, up to now there are dissimilar interpretations about the symmetry postulate that open other edges of the disputed questions typical of a transatlantic critical theory, which links emancipating philosophical currents in Europe and Latin America. This work deals with clarifying some theses that seem to oppose the intercultural dialogue and the decolonizing struggle, fostered by a decolonial prism, and we place it from a critical debate about the meaning of a decolonial option of intercultural ethics, at least as understood by Maesschalck and Salas.

Keywords: translation; power; political philosophy; America-Europe.

Recibido: 08-11-2020 ● **Aceptado:** 25-01-2021

[1] Artículo elaborado en el marco del proyecto de investigación del Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (Fondecyt), Chile, N° 1170383, *Problemas y perspectivas de una teoría contextual de la justicia,* 2017–2021.



1. INTRODUCCIÓN

En la filosofía política de los últimos años existe un rico debate al interior de la teoría política acerca de la dominación y el poder al interior de los contextos sociales asimétricos que preocupan y, a veces, oponen a diferentes pensadores y escuelas tanto en Europa como en América. Hemos insistido en varios trabajos recientes (Salas, 2019a, 2019b) que la perspectiva de las luchas del reconocimiento y la comprensión de las experiencias de injusticia avalan y justifican una preocupación por las múltiples luchas de los movimientos sociales que surgen en la actualidad. En los últimos años este asunto se ha transformado en una gran *quaestio disputata* de la filosofía política y de una perspectiva que asume a los intelectuales como sujetos que asumen opciones políticas militantes (Renault, 2017a).

En este breve trabajo consideraremos algunas ideas que brotan de una discusión amical que tenemos acerca de la "paradoja" del postulado de la simetría que se encuentra en los comentarios de Maesschalck (2016) y en mis tesis sobre la traducción, propuestas en *Ética Intercultural* (2003). Ambas discusiones pueden vincularse con las ideas de otros pensadores como Forst (2015) y Renault (2017b); cuyas referencias principales también contienen aspectos teóricos que me parecen se intersectan con otras tradiciones significativas del pensamiento crítico del Sur.

Algunos puntos de lo que me interesa debatir en este texto se encuentran también expuestos en la prolífica obra filosófica de Dussel (2000), Fornet-Betancourt (2003) y Sousa Santos (2017), por mencionar sólo a tres pensadores referentes en el área gracias a sus importantes aportes a una epistemología contextualizada del Sur; cuyas ideas ya han alcanzado la plena maduración de un pensar emancipador situado. Haciendo este entrecruzamiento y vinculación teórica proseguimos una comprensión de la tarea ético-política que considera los aportes de intelectuales que han posicionado el diálogo crítico a partir de diversas tradiciones filosóficas, lo que resulta vital para impulsar un genuino pensar de la emancipación que no esté reducido al sentido provinciano. En este sentido, requerimos redefinir el quehacer filosófico crítico más allá de las historias de las ideas, comenzando a trabajarlas como redes intelectuales que se van construyendo en el decurso de los contextos histórico y políticos; como algo propio de un pensamiento periférico (Devés, 2020). Con frecuencia, tales sesgos no permiten avanzar en la profundización de los supuestos filosóficos acerca de una ética verdaderamente emancipadora que no se reduzca a dislocar las luchas por los derechos sociales, cada vez más amenazados, a localizar-globalizar lo que sería una teoría crítica y/o un pensamiento crítico entre las Europas y las Américas (Aguirre, 2015, p.143), a bien a generar una visión limitada de lo que separaría lo intercultural y lo decolonial en la discusión sobre el diálogo entre culturas y pensamientos. Tal como señala Márquez (2013):

> … que la filosofía del diálogo intercultural es mucho más liberadora que cualquiera de las presentes en la actualidad, porque es desde América Latina que este desfilosofar del logos antropocéntrico sufre la decolonialidad que pone en evidencia la existencia de un sujeto reprimido o alienado, que ahora en su toma de conciencia existencial es que puede comprender el desideratum de las prácticas de su libertad (p.17).

En efecto, en las últimas cinco décadas se puede reconocer que la filosofía crítica, que ha emergido a lo largo de América, ha cobrado un enorme vigor; lo que aparece respaldado por la gran cantidad de investigaciones que surgen en el marco del pensamiento crítico como las perspectivas liberacionistas, interculturales y decoloniales. Cada uno de estos prismas, con sus diferencias y convergencias, han permitido entender de mucho mejor modo los problemas y perspectivas de un pensar emancipador, lo que ha permitido reflexionar acerca de cómo se expresa la injusticia en contextos definidos por las asimetrías del poder y también cómo se han forjado una serie de planteos teóricos acerca de la justicia social y el reconocimiento (Fornet-Betancourt, 2003).

Por último, este trabajo busca abocarse a las categorías teóricas previamente mencionadas y a las mediaciones prácticas convergentes, a partir de la especificidad de sus contextos de enunciación. La riqueza del encuentro de estas ideas filosóficas en el diálogo provienen de algunas eventuales diferencias con mi colega Maesschalck, que han sido bien reportadas en un trabajo sistemático de Valdés (2020), que permiten sin dudas generar un amplio conjunto de investigaciones acerca de cómo es posible avanzar en un proyecto crítico acerca de la comprensión de las luchas de resistencia de los pueblos (Salas, 2020), al considerar el reclamo por mayor justicia y derechos, en un marco que se caracteriza por las vicisitudes actuales del capitalismo hegemónico y de la geopolítica global.

2. EL PENSAMIENTO CRÍTICO FRENTE AL CAPITALISMO GLOBALIZADO

Como ha señalado Sousa Santos (2010), las diferentes perspectivas críticas del capitalismo actual no se identifican con la teoría crítica. Otros autores han señalado que lo más significativo en la actualidad consiste en vertebrar las diferentes formas de lucha y de resistencia existentes en la actualidad. En este punto, Vior (2016) ha demostrado con claridad la necesidad de pensar las relaciones políticas globales desde una metáfora de la traducción de los procesos políticos que viven hoy los pueblos. Hemos señalado recientemente en un trabajo sobre las nociones de justicia en la tradición crítica (Salas, 2015) que las formas actuales del capitalismo periférico consideran el análisis de los movimientos alterglobalizadores, que vienen elaborando diferentes propuestas en pos de la defensa de los derechos sociales. El complejo conjunto de diversas respuestas, que han emergido en este punto, implican una controversia incuestionable respecto de los alcances de una teoría crítica que sobrepasa los esquemas teóricos de la justicia del primer mundo y la forma de entender las críticas decoloniales del Sur (Sousa Santos, 2010), ya que todas las luchas implicarían repensar las modalidades teóricas universales y la gran relevancia que tiene un planteo contextualizado de las luchas. No se trata, en este sentido, de pensar la universalidad justificatoria– frecuentemente definida de un modo abstracto y formal-, sino de considerar el modo como se construye la experiencia social negativa, las experiencias de injusticia como propone Renault, que evidencia la presencia de las luchas emancipatorias que buscan transformar las condiciones de dominación de los mundos asimétricos para generar las condiciones que permitan una democracia radical. Para dar cuenta de estas luchas emancipatorias, y poder entender lo que denominamos la justicia contextual de tipo reflexiva, se requiere reconstruir los procesos de universalización de razones que permiten justipreciar la dinámica valórica y las prácticas de resistencia de forma articulada con los contextos histórico-culturales; lo que permitiría tomar distancia de lo que se conoce como narrativa universal.

La crítica al capitalismo globalizado implica entonces elaborar una panorámica de diversas maneras de asumir la contextualización de la justicia instruida por los conflictos y las luchas sociales de resistencia y descolonización. Esto significa establecer articulaciones y mediaciones entre las dimensiones universales e histórico-sociales de los movimientos de emancipación y de las diversas luchas sociales. De esta forma dejan de consolidarse sólo como hitos de la historia imperial de la humanidad y/o de la consolidación de otras economías, que hoy en día ponen limitaciones al esplendor de antaño de las empresas europeas y norteamericanas (Fornet-Betancourt, 2003).

La hipótesis que nos guía es que la crítica del pensamiento único es indisociable de una concepción política asociada a la deslegitimación de los estados capturados por instituciones poderosas ligadas a la vorágine del mercado capitalista. En otras palabras, lo que caracteriza las complejas relaciones económicas entre diversos países en estas últimas décadas, sea en su versión neoliberalista o no, es la predominancia de la lógica del capital por sobre la vida. La cuestión del poder, que cruza el despliegue espectacular de las economías contemporáneas junto con una gran producción de bienes y servicios, ha desregulado todos los sistemas sociales, culturales y políticos para adecuarlos a la voracidad de las empresas multinacionales; lo que ha ido erosionando todas las formas tradicionales de vida en sus formas asociativas y comunitarias y, a

su vez, plantea serias dudas sobre el carácter sustentable de este proyecto arrollador que Hinkelammert ha denominado como el huracán de la globalización. Este impulso destructor de la globalización económica no ha ido a la par con la redefinición de estructuras sociales, políticas y jurídicas democráticas ni tampoco con el desarrollo de unas formas culturales asociadas a la convivencia intercultural de los Pueblos de la Tierra. En este sentido, el poder político termina asociado irremediablemente al campo de la racionalidad formalista de la economía y asume una adhesión irracional, que termina destruyendo el fondo mismo de los valores y normas que sustentan los lazos sociales (Gómez-Muller, 2016). En este punto, traer en este marco la cuestión de la opción decolonial de la ética intercultural y/o la necesidad de la ética decolonial que aparece en la controversia amical de ideas con mi colega Maesschalck del Centro de Filosofía del Derecho de la U.C. de Lovaina, no resulta un asunto baladí ni menor. Consideramos que es preciso enfrentar con rigor la necesidad teórica de una teoría de la emancipación que pueda repensar críticamente el postulado de la simetría como parte de un proceso paulatino, que permita superar los poderes hegemónicos y ayuden a avanzar en la búsqueda de la justicia en su dimensión social y distributiva justificando las luchas de resistencia y de descolonización junto con la creación de una democracia radical intercultural. Para comprender entonces una parte relevante de las nuevas reglas y estructuras, que definen esta compleja intersección entre las lógicas de la racionalidad económica predominante y las racionalidades de resistencia derivadas de las formas sapienciales y combativas propias de los mundos de vida, se requiere comprender las fricciones que emergen de esta relación a partir de un proceso de reconstrucción de las racionalidades en conflicto. En este sentido, urge repensar la noción de territorio, ligado a la génesis de movimientos y autoridades que requieren legitimarse en contextos de permanente fractura, y las posibilidades de fundar proyectos alterglobalizadores basados en los viejos y los nuevos derechos de las comunidades y de los países periféricos (Sousa Santos, 2010).

En el acápite siguiente, haremos una breve síntesis del contexto de la problemática referida al postulado de la simetría y al sentido de la traducción para entender la cuestión del poder y de los poderes asimétricos, lo que nos ayudará a redefinir las cuestiones del poder y de la justicia en algunas tesis interculturales/decoloniales y, a su vez, nos permitirá explorar las potencialidades de estas intersecciones para pensar las actuales luchas de resistencia a nivel mundial.

*3. **UNA CONTROVERSIA TRANSATLÁNTICA SOBRE EL DIÁLOGO Y LA LUCHA INTERCULTURAL***

Para entender el marco de la relevancia de esta discusión filosófica, acerca del diálogo y las luchas interculturales que están a la base de lo que ocupa en la actualidad a una ética intercultural/decolonial, es preciso referirse a lo acontencido en la década de los 80 del siglo pasado. En esos años hubo en ambos lados del Atlántico un gran florecimiento de las preocupaciones éticas, que derivaban de la globalización fáctica en todos los Pueblos de la Tierra y que instalaron las bases de una discusión sobre la universalidad y contextualidad de los procesos éticos y políticos. Producto de esos debates las posiciones fueron avanzando hacia las condiciones políticas que permitían defender los derechos sociales de los individuos y de los pueblos arrasados por una cultura del individualismo y por el papel hegemónico del mercado y de las empresas multinacionales.

Ahí donde el mundo filosófico europeo se debatía en la crisis del sujeto y el posestructuralismo, lo que en la tradición frankfurtiana destacaba por el planteo de una “ética discursiva” que separaba temas de fundamentación y temas de aplicación, la tradición latinoamericana se consagraba a un trabajo meticuloso para consolidar un pensamiento crítico. En Nuestra América la cuestión de la ética de los procesos de emancipación llevó a consolidar una “ética de la liberación” que intentaba hacerse cargo de los procesos sociopolíticos de emancipación, que fueron detenidos por una ola de Golpes de Estado que azotó a la región. Aunque cada tradición continental evoluciona en forma separada y hay autores que siguieron desconociendo el peso de las otras perspectivas, existieron varios encuentros transatlánticos decisivos que sellaron los

entrecruzamientos más relevantes que brotaron del diálogo entre pensadores del Norte y del Sur. Hace ya casi tres décadas en un contexto filosófico marcado por este pensar crítico en torno a la ética, a la ciencia y al diálogo intercultural, Fornet-Betancourt fue uno de los principales artífices de varios Congresos Norte-Sur en Alemania, México y Brasil, al que asistieron colegas alemanes. Cabe mencionar especialmente la presencia de Karl-Otto Apel y la participación amplia de filósofos/as y pensadores latinoamericanos provenientes de distintas partes del mundo. Al editar nuestra propuesta acerca de este singular debate al inicio de este milenio, la *Ética intercultural* (Salas, 2003), tuvo en cuenta muchas de las ideas ahí expuestas; indicando, dentro de los vastos problemas que se identificaban, que era necesario seguir indagando en temas como: el conflicto, las luchas sociales y el diálogo intercultural. Asimismo, se planteaba que resultaba crucial indagar en el papel que cumplían las formas de mediación; específicamente, la traducción.

La adopción de esta metáfora de la traducción tuvo un papel gravitante en el concepto de diálogo intercultural que adoptamos en medio de esas controversias. Ahora bien, nuestra concepción del diálogo no se limitada a concebirlo como aquel diálogo que se precipita rápidamente a una conciliación apresurada para anular las diferencias entre los registros discursivos (sostener que existen las mismas reglas universales para todos los discursos), ni tampoco al diálogo que se cierra a reconocer las dificultades efectivas existentes en la comunicación entre seres humanos que han conformado diferentemente sus mundos de vida (sostener que las reglas de los registros discursivos son todas diferentes). La postura filosófica que asumimos según los instrumentos de ese debate mediaba entre universalismo abstracto y un particularismo que conduciría a la inconmensurabilidad de las culturas (Salas, 2006).

Si se retoman las interesantes observaciones de Maesschalck, en el marco de ese trasfondo de una ética del diálogo intercultural, es preciso entenderlas en medio de ese debate de trasfondo de la ética discursiva, ya que tiene una gran relevancia para la comprensión de una ética normativa al proponer una aproximación teórica, que asocia el vínculo entre la ciencia y la ética en relación con la derivación de normas y, a su vez, plantea explícitamente los problemas generados por la racionalidad instrumental. También cobra importancia al considerar su axiología, ya que la crisis valórica de los problemas específicos que plantea la modernidad tecnocientífica refiere a procesos de desestructuración y estructuración de nuevos valores. Empero no está de más recordar que el vínculo entre esta ética discursiva y los contextos de América Latina resultaba en ese tiempo problemática, ya que suponía el predominio de un logocentrismo, que caracterizado el pensar racionalista europeo. Nuestra indagación concluía que la ética del discurso, al explicitar el vínculo entre ética y lenguaje, entregaba una clave relevante, pero aún no suficiente para dar cuenta del papel productivo de los contextos en el ejercicio de mundos que querían ser reconocidos y que impulsaban luchas descolonizadoras; requiriendo una comprensión de tipo pragmático.

En la mayor parte de las observaciones que encontramos en la literatura de ese momento, la cuestión principal refería al modo como esta ética asumía la intrínseca eticidad de los mundos de la vida, lo que podía responder a una hermenéutica de la praxis. En este sentido, encontramos fecundas las tesis provenientes de la ética reconstructiva, que presuponía la conjunción entre hermenéutica y pragmática al modo de J. M. Ferry, al considerarla como una vía clave para comprender discursos morales plurales que brotan en registros narrativos como los que surgen en registros racionales que justifican y reconstruyen posibles normas universales. Esto suponía que la idea de traducción no podía quedar definida por la definición de las normas en un espacio neutral y autónomo, sino que requería como paso previo la interpretación del sentido de las condiciones básicas de ese encuentro-desencuentro. Para avanzar en este camino no era menor la consideración de las luchas de resistencia que permitían afirmar la propia identidad en espacios monoculturales y coloniales.

Esos debates teóricos forman parte de lo que fue la discusión sobre una ética discursiva en contextos asimétricos y la pregunta por el sentido de una genuina ética intercultural, adecuada al dinamismo y a proyectos emancipadores que se desplegaban en todos los contextos asimétricos latinoamericanos. En cualquier caso, esos años de formación fueron decisivos desde el punto de vista teórico para pensar en una ampliación de esta ética reconstructiva. Uno de los puntos que tomó una relevancia inusitada, e hizo una

contribución relevante para este debate amical, se relaciona con el papel mediador de la traducción. En este sentido, estuvimos plenamente de acuerdo con el sendero señalado por Panikkar y Fornet-Betancourt, al señalar que esta problemática esclarecía poderosamente lo que cabe entender por una racionalidad en contexto, por un diálogo de saberes y; sobre todo, por el sentido de la traducción entre traductores. La relevancia de una ética discursiva contribuyó a diseñar la cuestión del diálogo intercultural, en otras palabras, aportó a la consolidación de los diálogos filosóficos Norte-Sur que nos permitieron sopesar bien las posiciones de la filosofía crítica alemana, en su versión apeliana.

Muchos temas teórico-prácticos han sido revisados y debatidos desde entonces: la reducción de esta ética histórica a una comunidad ideal de comunicación, los vínculos entre la primacía normativa de la moralidad por encima de la eticidad y la primacía normativa de la reflexión trascendental. En forma muy especial se han relevado las relaciones entre una ética de la convicción y una ética de la responsabilidad, y las estructuras conflictivas de la vida moral. En general, se puede volver a indicar que este intercambio intelectual contribuyó positivamente a ponderar los avances y fortalezas de las éticas basadas en la eticidad, que responden a la discursividad de los mundos de vida en que se realiza la vida de los sujetos y comunidades concretas. Asimismo, esta reflexión ayudó a reposicionar la necesaria apertura universalista que se exige para comprender la conflictiva realidad socio-cultural latinoamericana en una economía-mundo cada vez más interdependiente.

En este punto, las observaciones que hace Maesschalck son precisas y se encuadran en los presupuestos de una ética de la interculturalidad como se viene elaborando en estas dos últimas décadas; siendo muy sugerentes para comprender la opción decolonial de la ética intercultural. Dentro de las múltiples observaciones que se proponen consideraremos aquí la principal objeción que plantea Maesschalck en su texto del 2016, que se ofrece en castellano en este mismo número de la Revista. Para que no existan equívocos nos parece que la principal dificultad se encuentra en lo que él denomina los presupuestos de la ética intercultural, que en sus palabras refiere a "la paradoja de la simetrización". Para entenderla en sus propias palabras, citamos ampliamente lo que dice al respecto del *postulado de simetrización*:

A pesar de su interés, estos modelos a mitad de camino entre semántica y pragmática que recomiendan -por lo tanto, una acción sobre la representación- no están evidentemente exentos de presupuestos. En el caso de la ética de la interculturalidad, lo más problemático, nos parece que está en la paradoja que consiste en afirmar, por un lado, la necesidad de reconocer la asimetría de contextos experienciales y, por otro lado, la búsqueda por inscribir el conjunto del proceso de producción del diálogo en una forma de proceso de traducción basado en un postulado de simetrización de las relaciones entre grupos. En este sentido, el camino discursivo se convierte a sí mismo en el espacio de una nueva experiencia común capaz de asegurar una comprensión mutua, portadora de una nueva productividad semántica. De una experiencia parcial de no dominación, entre culturas en un diálogo abierto, debería resultar una capacidad limitada de traducibilidad. Las asimetrías de información y los sesgos de comunicación son considerados de esta manera como superables e incorporables en función de un proceso que podemos calificar en definitiva como esencialmente constructivista.

El postulado de simetrización es, entonces, un camino discursivo que asegura una experiencia de mutualidad compartida que se abre a una nueva productividad semántica que asegura unas vías con capacidad limitada de comprensión. A su vez, como considera Maesschalck, en tal modelo las asimetrías comunicacionales podrán ser eventualmente superadas. Considero que tal lectura, no sólo interpreta mi planteamiento, sino que es correcta porque ayuda a entender las limitaciones propias y los presupuestos de la actividad de traducción en el campo de las fricciones culturales y políticas entre los pueblos y las colectividades. Empero, se podrían desprender algunos equívocos en torno a que esa noción de "diálogo abierto", ya que al ser considerada como la base sólida de un encuentro genuino y libre de dominación entre pueblos y culturas, pareciera que no tomar debidamente en cuenta las imposiciones e ideologías ligadas al

poder hegemónico y colonial. En este sentido, la susodicha ética intercultural no asumiría claramente las "astucias de la razón" y menos la hegemonía del poder de las sociedades dominantes coloniales.

En este sentido, las principales limitaciones detectadas en una ética intercultural por Maesschalck, no se mantienen por el complementario de una ética de la liberación (sea la de Dussel u otra), ni tampoco por la operatividad del lenguaje emancipador de la poética de Glissant o de la crítica descolonizadora de Fanon, sino el punto radicaría en dirimir si efectivamente la ética de la interculturalidad puede ser entendida al modo de un puente horizontal que permita unir dos formas de acceso a la realidad que se ubican en un mismo plano del poder (postulado de la simetrización). Efectivamente, si saberes y acciones humanas puedan conectarse a través del complejo trabajo de la traducción intercultural es siempre posible en una "zona de fricción" (Sousa, 2017) en que se pueden imaginar otras vías posibles que destraben las maneras conocidas de llevar adelante el encuentro-desencuentro. Me parece que justamente este es el punto donde Maesschalck induce a esclarecer más, lo que merecería ser precisado a partir de la noción de lenguaje intercultural y/o decolonial.

Como esto puede ser quizás demasiado filosófico y abstracto para mis colegas de las ciencias sociales, se podría intentar exponer en un lenguaje sociopolítico más ligado a las luchas sociales que se desencadenan frente a los poderes dominantes del Mercado, en la que nuestros pueblos comparten convicciones y donde los movimientos sociales aportan al trabajo de los investigadores críticos europeos y latinoamericanos (Salas, 2020). A veces, parece que algunas posiciones progresistas olvidan destacar que las luchas de los pueblos son siempre integrales (económicas, políticas y culturales) y que una mirada sesgada puede llevar a equivocar los frentes de trabajo en esa zona de dominación, fricción y creatividad. En este sentido, se puede pensar en los énfasis, pero es incorrecto tratarlos como dos prismas disímiles que permitan considerar las conflictividades propias de la diversidad cultural, política y las posibilidades de llevar adelante la emancipación de los pueblos. Para decirlo de una manera gruesa y rústica, los procesos de descolonización y emancipación obligan necesariamente a introducirse en las zonas de fricción. Mis trabajos en tierra mapuche y en otros contextos interétnicos me llevan a desconfiar de esta visión, como si una filosofía intercultural emancipadora requiriera mantener tal disyunción. Si esto es así, entonces, este diálogo presupone condicionamientos explícitos de diferente tipo, donde la zona de contacto es siempre un espacio de disputas de justificaciones del poder y donde ninguno de los interlocutores tiene la capacidad de definir nunca la posición definitiva. En este sentido, considero que el postulado de la simetrización si bien es un supuesto, quedaría siempre como un telos inalcanzable y, por ello, referiría siempre a algo que se requiere considerar siempre como algo abierto y en disputa. Por ello es un proceso indefinido, donde ninguna de las posiciones sale indemne de ese terreno fronterizo, que no es otro que el intento por avanzar en los escollos propios de la comprensión de las otredades.

Esta perspectiva nos lleva a pensar el encuentro-desencuentro como parte del trabajo de traducción intercultural, lo que implicaría mantener al mismo tiempo la desobediencia epistémica y el rol protagónico del intelectual crítico, que asume las luchas en ese horizonte intercultural/decolonial. No podemos estar más de acuerdo con Maesschalck (2016) cuando señala:

> El riesgo fundamental del postulado de simetrización para el actor intelectual de una ética decolonial, radica en la obliteración de las relaciones entre subjetivación y poder. Ahora bien, son estas relaciones las que deben hoy revisarse para desarrollar una nueva comprensión de las condiciones específicas de los procesos de emancipación colectiva en un espacio decolonial potencial. De hecho, solo la discontinuidad reflexiva, engendrada por la sobredeterminación de las contradicciones sociales en la comunidad de subjetivación entre víctimas e intelectuales comprometidos, transforma realmente el poder, es decir, las condiciones de factibilidad del orden social mismo.

Esto nos da una idea más amplia del sentido de la traducción en medio de los conflictos y del papel del diálogo replanteado en el terreno político. Recordemos que en este prima uno de los escollos importantes de

esta discusión, ya que exige otra modalidad, mucho más paciente, para entender a los otros no sólo desde las propias articulaciones discursivas sino a partir de las prácticas en pos de la autoafirmación de una política de la identidad (Renault, 2017). Esto conduciría al campo, un tanto funcional de las éticas aplicadas, a una politización mayor de la filosofía política. Por ello se trata de una propuesta política cuestionadora del orden capitalista liberal, que la teoría crítica germana ha mantenido como paradigma social, y donde el pensar crítico asume esas vacilaciones y ambigüedades para elaborar un proyecto más allá del sentido de la democracia liberal europea. Esto implica sostener que en el ejercicio, para alcanzar las razones de los otros, siempre se considerarán unas mediaciones ligadas al modo de entender la acción política.

Lo propio de la política es asumir que los sujetos sociales y los movimientos conquistan espacios de poder a partir de sus vicisitudes volitivas y no siempre de consideraciones racionales. Entonces no está de más insistir que un verdadero diálogo ético-político es siempre intercultural/decolonial ya que no descuida las luchas de autoafirmación, ni tampoco las luchas de resistencias, sino que colabora en el difícil arte de comprender los propios procesos discursivos que no se pueden hacer nunca de un modo claro sin el apoyo y la opacidad de los otros; ahora bien, el diálogo en política se daría siempre de un modo mucho más opaco, pues no se trata sólo de justificaciones racionales. Esto tiene repercusiones para el análisis del ideal moral y político del con-vivir con otros y para una política del reconocimiento, ya que no siempre se llega al pleno respeto de las distintas maneras de vivir y menos aún al aseguramiento de una vida moral y política propia de una democracia pluralista. Toda reflexión moral exige, entonces, este re-conocimiento de las reglas discursivas si se busca una comprensión con otros sistemas de moralidad. En la política del reconocimiento este nuevo esfuerzo teórico es más complejo que los anteriores paradigmas definidos, pues exige considerar la rica dinamicidad de todos los procesos discursivos y práxicos que forjan los recíprocos reconocimientos y los inevitables desencuentros para evaluar las posibilidades efectivas de comprender la acción de los sujetos en estas sociedades complejas y multiculturales. No se trata de sostener una posición de indiferenciación de los sistemas de moralidad, y tampoco de los dispositivos conflictivos de acción; sino más bien de demostrar las posibilidades de la traducción eventual y no de la traducción plena que obligaría a una simetría total. La interpretación de este diálogo con Maesschalck es bien situada por Valdés (2020), quien me parece que aclara de buena forma el sentido del litigio:

> Este diálogo debe mantenerse permanentemente regulado en consideración de esta condición mínima, dicho de otra manera, no puede desplegarse bajo las mismas condiciones de asimetría fáctica, sino bajo condiciones reguladas de asimetría que posibilitarían despejar y relevar aspectos de las relaciones de dominación y coacción que dificultan o cierran toda posibilidad de resolución de conflictos, para sortear en un plano de asimetría intervenida intelectualmente un diálogo que se anticipa complejo, lento y con permanentes correcciones y recapitulaciones (p.29).

Si seguimos esta línea interpretativa propuesta por Valdés (2020), entonces, lo que está en juego es la idea de un diálogo intercultural concreto que se encuentra al mismo tiempo entre lo universal y lo contextual, sin querer precipitar la discusión a ningún extremo. Esta visión permite asumir de un mejor modo las dificultades históricas de la convivencia humana, cargadas de a-simetrías y de discriminación, y que la construcción política testifica con mucha nitidez. El diálogo intercultural, que implica la aceptación de la categoría de las 'razones de los otros', supone entonces aceptar que la reflexividad humana no es algo exterior a los procesos productivos de los contextos, sino que se vuelve operante internamente a través de la articulación de las formas discursivas, lo que exige aceptar acuerdos básicos sobre las reglas y procedimientos. Este nexo entre reflexividad contextual y procesos de mediación normativos no puede ser puramente localizado de acuerdo con los usos específicos de cada cultura, ya que ello no aseguraría el entendimiento de unos con otros; en forma especial entre aquellos que no comparten los mismos mundos de vida.

Cuando elaboramos estos análisis en los inicios del 2000 no eran aún claras todas las potencialidades que podría tener el análisis crítico de la traducción, que ya había sido propuesto en algunos textos por Panikkar y Ricoeur; como posteriormente se demostraría en la década siguiente en que la temática se volvería crucial. En estos últimos años, tal debate continúa bajo la forma de la traducción intercultural en Dussel (2000) y Sousa Santos (2017). Lo que cabe relevar de estos análisis es que pese a las diferentes maneras en que se comprende el postulado de la simetría, aparece nuevamente como posibilidad para establecer la lucha contra el epistemicidio y fundamentar el giro decolonial. Por tanto, este diálogo entre saberes, o lo que se ha ido llamando por diferentes autores como la justicia cognitiva, refiere a un asunto que requiere el abordaje del postulado de la simetría.

A mi entender en muchas de estas cuestiones se juega las posibilidades de pensar las asimetrías en el marco de una propuesta que suponga la simetría. Para ilustrarlo de un modo más concreto, las investigaciones llevadas a cabo sobre los diferentes aspectos de la cultura, la sociedad y las lenguas de las minorías, de los pueblos indígenas y de las sociedades minorizadas y subalternizadas encuentran dificultades parecidas en la reducción del mundo de los otros y en la definición de reglas en función de la epísteme dominante de tipo cientificista que mantiene una hegemonía global del sistema científico sobre las sociedades subalternatizadas, invisibilizando sus mundos y negando sus propios saberes. El problema de la traducción en estos términos socioculturales aparece presente hoy en día en diferentes propuestas de las ciencias sociales y humanas, y en las investigaciones de la filosofía intercultural de Fornet Betancourt, Sousa Santos y Tubino.

Esta problemática aparece en los planteamientos de Sousa Santos al señalar que la traducción intercultural refiere a una situación política y de carácter extralingüística. Especialmente en el libro *Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio* de Sousa Santos (2017) se proponen referencias actuales importantes acerca del papel del postulado de la simetría para comprender la particular traducción a alcanzar considerando la complejidad de las relaciones entre lenguas, culturas y proyectos políticos sociales. Nos indica que la traducción intercultural al ser parte de un proyecto intercultural se ocupa de por qué es importante traducir, dando cuenta de las relaciones de poder que existen. Es decir, se sale del campo de los estudios de las lenguas y entra de lleno en el campo de la teoría de la cultura y de la política de la cultura.

En este sentido, el aporte sustantivo de la traducción sería permitir que se rompan los cercos del conocimiento y se abran las fronteras epistemológicas de las sociedades en contacto, para visibilizar hasta qué punto los mundos y los saberes pueden reconocerse desde sus propias matrices lingüísticas. Se trata de mostrar cómo dichos saberes, conocimientos y prácticas sociales pueden aportar a la maduración de proyectos sociales críticos, que deriven de las necesidades de los contextos de carácter regional, quedando desafiados por una perspectiva crítica del diálogo, donde este alto estándar intercultural implica, a su vez, un trabajo decolonial. Nos señala Sousa Santos (2017): "El ideal es que solo unas relaciones de poder iguales, es decir unas relaciones de autoridad compartida, encajen en los fines de la traducción intercultural, ya que solo así se puede conseguir una reciprocidad entre los grupos y movimientos sociales" (p. 265). Tal perspectiva de la traducción se vincula con el postulado de la simetría que está en el centro de nuestro litigio con Maesschalck, ya que mediante la traducción se pretende efectivamente consolidar la idea de una justicia cognitiva basada en el diálogo de saberes por la que se busca transformar las bases de conocimientos que hoy se encuentran disponibles para generar diálogos entre sociedades hegemónicas y subalternizadas, y que permitan establecer eventuales relaciones interculturales que permitan descubrir otros mundos y epistemes simétricas, aprendiendo del conocimiento y de la cultura de la sociedad indígena en toda su complejidad.

> … la traducción intercultural consiste en buscar intereses isomorfos y supuestos subyacentes entre las culturas, en identificar diferencias y similitudes, y en desarrollar siempre que corresponda, nuevas formas híbridas de comprensión e intercomunicación culturales que puedan servir para proponer

interacciones y fortalecer alianzas entre los movimientos sociales que en distintos contextos, luchan contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, y por la justicia social, la dignidad humana y la decencia (2017, pp. 263-4).

La propuesta de traducción, por último, ayuda a entender la tensión compleja que existe entre epistemologías que requieren superar el universalismo abstracto y recoger lo que proveen los contextos. No obstante, la noción de Sousa Santos que aparece de traducción en *Justicia entre Saberes* (2017), no sólo es de carácter epistémico, sino es geopolítico, lo que ayuda a superar las ambigüedades de una tradición crítica de tipo eurocéntrica que ha pretendido universalizarse sin más. En este sentido, señalar que compartimos sus tres ideas básicas: La comprensión crítica del mundo excede con mucho la comprensión occidental, no hay justicia social global sin justicia cognitiva global y, por último, las transformaciones emancipadoras en el mundo pueden seguir gramáticas y guiones distintos a los desarrollos por la teoría crítica y por el marxismo iluminista.

4. CONCLUSIONES

Este trabajo busca avanzar en un debate de ideas sobre el postulado de la simetría que se ha dado en tensión con las ideas transatlánticas del filósofo belga Maesschalck. Lo que buscamos en este trabajo más que intentar una respuesta a cada una de sus observaciones es poder potenciar las riquezas emancipadoras de estas tradiciones críticas que se generan entre el Norte-Sur. Ahora bien, es preciso reconocer que aún existen planteos y concepciones que tratan de precisar los problemas de la crítica de modos reduccionistas y separados, como si la historia de las ideas europea y americana sobre emancipación no se hubiese cruzado de muchas diferentes maneras en estos cinco siglos, en caminos reiterados de ida y de vuelta. Ejemplos relevantes son la independencia de Haiti de la Francia colonial, que se ha invisibilizado durante tanto tiempo, o el aporte de las ideas y recursos liberales y masónicos para el inicio de las independencias americanas. También, cabe mencionar, el inmenso aporte de los migrantes y refugiados europeos en las Américas, en diferentes momentos de la historia. El caso más emblemático de estos mutuos aportes Norte-Sur surgió en los orígenes de Conquista donde el Imperio español asumió el debate sobre la humanidad de los indígenas y las guerras justas en los filósofos de la Corona española. Este constituye el inicio de una compleja historia de encuentros y desencuentros, definidos desde las potencialidades del reconocimiento de la humanidad de los mal llamados bárbaros.

Desde el análisis de la controversia amical con Maesschalck hemos avanzado en elucidar que los contextos políticos de las sociedades periféricas conllevan una discusión sobre el poder distribuido asimétricamente, lo que implica de alguna manera avanzar en una búsqueda de una simetría polémica, lo que no tiene nada de paradojal como señala acertadamente Valdés (2020) en sus alcances sobre este litigio académico. Para avanzar en una visión del poder que no se reduzca a una perspectiva cognitivista ayuda tener en cuenta la idea de una justicia contextualizada, que no renuncia al universalismo ni tampoco a relativismo y que propicia el protagonismo de sujetos y comunidades humanas. Asimismo, cabe señalar que las propias experiencias de sufrimiento social conllevan esa dialéctica entre lo sufrido y lo que puede ser reparado. Este asunto nos ha obligado a repensar el marco general del pensamiento crítico de las tres últimas décadas y los aportes de una teoría crítica europea. A finales e inicios del segundo milenio, como ya señalamos, se consolidó un vasto debate entre las éticas del discurso y las éticas contextualizadas latinoamericanas que puso a autores de diferentes nacionalidades frente a un mismo desafío teórico y práctico, que fue llevado adelante en Los Encuentros Norte-Sur, y se conceptualizó en las propuestas de varios colegas que sintetizamos en *Ética Intercultural*. La teoría habermasiana de la acción comunicativa, al menos en la formulación que le dimos en este texto que de alguna manera prosigue en mis actuales investigaciones, critica el escenario político-jurídico de tipo liberal universalista, que pareciera poder ordenar

la legitimidad de los estados democráticos a partir de una concepción de la democracia universal, en la que existe "una razón pública global" a través de la que estas estructuras políticas serían las únicas que parecieran adecuarse a los fundamentos teóricos de la universalidad de un estado de derecho. Hemos releído la teoría de Forst buscando una teoría política basada en el principio argumentativo de la justificación para profundizar el planteamiento habermasiano de un Estado democrático que sólo puede ser legitimado a partir de una teoría universal del discurso que asegure la plena validez de la comunicación racional, pero que admita varias objeciones mayores, como ya lo hemos señalado en varios trabajos. Una de estas críticas deriva de los actuales trabajos de Allen (2015) en el sentido que existen problemáticas y controversias entre los sucesores del proyecto habermasiano y las perspectivas decolonizadoras que nacen en el Sur. Sin embargo, estos cuestionamientos también se reiteran en diferentes facetas del actual pensamiento crítico latinoamericanista acerca del sentido verdaderamente universal de tales categorías relativas a la racionalidad discursiva. Concuerdan tales perspectivas críticas en la consolidación de un rictus filosófico comprometido que se abre a una complejidad económica y política globalizada, que obliga -en último término- a dejar los provincianismos y a buscar un ejercicio en redes que permita articular las diversas luchas y resistencias de los movimientos sociales; y que impele a los intelectuales militantes a la búsqueda de convergencias en al cuestionamiento de un orden económico y político que no toma en cuenta las mayorías.

Estas ideas políticas esbozadas conducen a poder pensar en una política contextual entendida como aquel espacio social en disputa donde los sujetos sociales y los movimientos van conquistando nuevos espacios de poder, a partir de sus vicisitudes volitivas que no son siempre racionales y que tienen que ver con la espesa nebulosa de las acciones colectivas de los pueblos y de las colectividades. En este punto hay que superar una perspectiva un tanto ingenua del diálogo ético-político entendido como el difícil arte de comprender los procesos discursivos asimétricos, que no se pueden generar nunca de un modo claro sin el apoyo de los otros. En este sentido, se requiere la revisión de las ideas del conflicto permanente de lo político y del sentido de la deliberación, que requiere el concurso de los antagonistas como parte de un ejercicio de reconocimiento recíproco

Ahora bien, los pueblos y movimientos saben, por la dura experiencia vivida y sufrida en reveses y victorias que el diálogo político es siempre opaco, ya que obliga a participar de un campo de fuerzas a adversarios y enemigos, lo que conduce por lo regular a asumir intereses espurios, expectativas desmedidas y ambiguas ambiciones de los mismos sujetos y colectividades. La principal tesis política que cabe asumir en una filosofía política crítica es que no existe un espacio político transparente ni racional como se lo podría imaginar desde un ejercicio de un utopismo ingenuo como el propuesto por el marxismo iluminista. La vieja metáfora del poder del príncipe, que no lo tiene siempre consigo y por ello constituye la principal preocupación que enseña el ejercicio del poder, es que siempre hay que prepararse para cuando se le pierde. Por ello el poder está asociado a una *hybris*. Para decirlo en un lenguaje weberiano esto implica el juego de la convicción y de la responsabilidad. Para resguardar este complejo espacio democrático pluralista e irénico en construcción se deben ejercitar virtudes que no son siempre bien reputadas por los políticos profesiones, tales como: la modestia, la tolerancia y la apertura a las otras formas de ver, valorar y creer. Ahora bien, el poder requiere a su vez entender la lógica férrea de las estructuras sociales, económicas y políticas que no están dispuestas a avanzar dinámicamente con los procesos de la Humanidad. En este áspero camino político hacia el reconocimiento, la justicia y las nuevas formas de comunalidad es preciso entender que en la política existen resistencias, ambigüedades y traiciones que no se definen nunca de antemano. Así para avanzar en los difíciles diálogos plurales en pos de visiones múltiples es preciso asumir a todo evento que no siempre tenemos toda la verdad de lo que significa el encuentro y el desencuentro intercultural. En este sentido, para avanzar en esta discusión hemos ido esbozando un tipo de filosofía política definida por el tipo de justificación no-hegemónica de los derechos en clave de una razón polimórfica. Esta consideración se tensiona con la idea, difundida por el liberalismo universalista, que un sistema democrático se basa únicamente en la protección de los derechos individuales, que serían los plenamente universales, y que se manifestarían en la defensa irrestricta del derecho a la inversión y a la propiedad privada, que hoy define el

permanente lobby de las multinacionales ante los gobiernos, y las amenazas y formas de boicot en contra de algunos países latinoamericanos. Esto conllevaría, asimismo, a reconsiderar críticamente la idea neocolonial de que en última instancia los derechos se legitiman sólo si pueden articularse con los derechos internacionales de la propiedad de los territorios.

En suma, para una filosofía política de este tipo la justificación de los derechos y la interacción entre los derechos humanos y los derechos positivos implica hoy cuestionar tanto las tesis centrales del liberalismo político, que han quedado condensadas en las diversas constituciones nacionales, instituciones y códigos jurídicos, como también la influencia de la ideología neoliberalista que se expandió a casi todas las economías a nivel planetario. La controversia entre los derechos que resguarda el Estado liberal, los derechos humanos y los derechos que pretenden las grandes corporaciones multinacionales se vuelve uno de los problemas mayores de esta férrea lógica económica y socio-política de tipo capitalista, que rige la economía actual y que determinará el futuro político-jurídico de los conflictos territoriales y medioambientales del mundo por advenir.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE, J.M. (2015) *Ética y Emancipación. Exploraciones filosóficas*, Barcelona: Anthropos.

ALLEN A., (2016). *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. Columbia Univ. Press.

DEVES E. y ALVAREZ S. (Eds). (2020), *Problemáticas internacionales y mundiales desde el pensamiento latinoamericano*, Santiago: Ariadna Ediciones.

DUSSEL (2020), *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*, Madrid, Trotta.

FORNET BETANCOURT, R. (2003), *Resistencia y solidaridad: globalización capitalista y liberalización*, Madrid: Trotta.

FORNET BETANCOURT, R. (2005), *Transformación del Marxismo*, México, Plaza y Valdés.

FORST, R. (2019). “Poder Noumenal”, en *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Ciencia Política* Universidad Complutense de Madrid, pp. 169-185.

GOMEZ-MÜLLER, A. (2016), *Capitalismo y Nihilismo*, Bogotá: Ediciones desde Abajo.

MAESSCHALCK, M. (2016). Contre le postulat de symétrie. Éthique décoloniale et subjectivation. En Cicotti, C., Cuoghi, S. (Eds). *La Rencontre avec l’autre. Phénoménologie interculturelle dans ‘Europe contemporaine*. Bruxelles, Berna, Berlin, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien: Peter Lang. Se puede consultar en línea (consulta 7/11/2020): https://www.academia.edu/34023232/Contre_le_postulat_de_sym%C3%A9trie_Ethique_d%C3%A9coloniale_et_subjectivation

MARQUEZ A (2013). “Filosofía de la alteridad intercultural en América latina”. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Ciencia Política* Universidad Complutense de Madrid, vol 2, n2., pp. 7-20

RENAULT, E. (2017 a), *L’expérience de l’injustice*, Paris: La Découverte.

RENAULT, E. (2017b), *Reconnaissance, Confllit, Domination*, Paris: Éditions CNRS.

SALAS R. (2015). “Notas sobre la contextualización de la justicia. Desde y más allá de Frankfurt" en Revista *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 35, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, pp. 59-97.

SALAS R. (2006). *Ética Intercultural*, Quito: Abya-Yala.

SALAS R. (2019), “Contexto, Justicia y Universalidad en la Filosofía Política Actual. Algunas Críticas y Aportes a la Teoría de la Justicia de Habermas”, en *Estudios Políticos*, Universidad de Antioquia, Medellín. 55, pp. 163-181.

SALAS R. (2020). *Luchas sociales, Justicia Contextual y Dignidad de los Pueblos*. Santiago: Ariadna Ediciones.

SANTOS, B. de S. (2010), *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Tricel.

SANTOS, B. de S. (2017) *Justicia entre saberes. Epistemología del Sur contra el epistemicidio*. Madrid: Morata.

VALDES C. (2020) “Consideraciones críticas en torno a la interculturalidad y la decolonialidad”**.** *Utopía y Praxis Latinoamericana* CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo 88, pp. 14-33.

VIOR E. (2016), “La metáfora de la ‘traducción intercultural en el análisis comparativo de procesos políticos suramericanos”. Se puede consultar en línea (7/11/2020) en el sitio: https://www.academia.edu/29882823/LA_MET%C3%81FORA_DE_LA_TRADUCCI%C3%93N_INTERCULTURAL_EN_EL_ANALISIS_COMPARATIVO_doc

BIODATA

Ricardo SALAS ASTRAIN: Chileno, Dr. en Filosofía por la Université Catholique de Louvain (1989), investigador titular del NEII y Director del Doctorado en Estudios Interculturales de la Universidad Católica de Temuco. Líneas de investigación: ética intercultural, pensamiento crítico y teorías del reconocimiento y de la justicia. Correo electrónico: rsalas@uct.cl



LIBRARIUS
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 26, n.º93 (abril-junio), 2021, pp. 313-327
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Salas Astraín, Ricardo (coord.). (2020). *Luchas sociales, justicia contextual y dignidad de los pueblos*. Chile. Ariadna ediciones. 330p

José Alberto DE LA FUENTE
josepepe.delafuente@gmail.com

En los últimos decenios, los países de América Latina, se han visto entrabados y conmovidos por la rápida y creciente dependencia de la economía global que restringe sus posibilidades de integración, cooperación regional y superación de sus democracias restringidas y deformadas por el neoliberalismo. Chile, aparece como la comunidad económica, social y cultural más vapuleada, desde que la dictadura civil-militar en 1973, impone por la fuerza un modelo de economía mercantil desregulado, basado en el extractivismo, la violencia a la naturaleza, la privatización de todas las aguas y de la mayoría de los medios de comunicación, seguridad social, salud, educación y la entrega de sus mejores territorios productivos, regidos por los tratados de libre comercio a favor de las empresas transnacionales.

La obra que aquí presentamos, *Luchas sociales, justicia contextual y dignidad de los pueblos*, se propone contribuir a través de la filosofía y de pensadores de las ciencias sociales, con una visión crítica sobre la urgente tarea de trazar un destino digno en la recuperación de la identidad de los pueblos, incluidos por cierto a los indígenas, migrantes y minorías reprimidas por el neocolonialismo. La mayoría de los países están llegando al límite de lo soportable; las injusticias, inequidades y exclusiones, se van acumulando a riesgo de seguir sumando resistencias, revueltas y rebeliones sociales. Como lo señala Ricardo Salas, su organizador, este libro es una obra de carácter ético-política, principalmente focalizada a la situación actual de la zona del cono sur, sin excluir al resto del continente en su dimensión tercermundista. La hegemonía del capital por sobre cualquier otra lógica, hace cada día más insoportable continuar viviendo en medio de tantas asimetrías sociales y políticas. Es un libro de la contingencia o de la transición manipulada que deviene en permanencia…

La obra incluye a 22 filósofos y científicos sociales, pertenecientes a Chile, Uruguay, Venezuela, España, Argentina, México, Colombia, Cuba, Bélgica, Ecuador, Brasil y Bolivia. Los nombres de los comunicadores, todos doctores y doctoras en sus respectivas líneas de investigación, son: Yamandú Acosta, Vladimir Aguilar, José Aguirre, Alcira Bonilla, Elisa Cruz, Alfredo Gómez, Pablo Guadarrama, Ana Gurrero, Sirio López, Marc Maesschalck, Federico Mare, Juan Paz y Niño, Jovino Pizzi, Sofía Reding, María Rezende, María Rubinelli, Ricardo Salas, Freddy Simbaya, Leonardo Tovar, Fidel Tubino, Jorge Viaña y Eduardo Vior. Sus colaboraciones, se pueden agrupar en los siguientes territorios y visiones según sus particulares controversias geopolíticas: tres artículos sobre América Latina en general; diez sobre la situación de países específicos focalizados en Haití, México, Colombia, Ecuador, Perú y en el trato degradante de los indígenas de Brasil y de los sectores sociales más empobrecidos y marginales; tres sobre los países analizados del cono sur; y seis trabajos referidos exclusivamente al paradigmático

caso chileno, reflexionando y dando antecedentes sobre el impacto del neoliberalismo, la trascendencia de la dictadura, las movilizaciones y protestas que hicieron explosar la caldera social y política el 18 de octubre de 2019, donde el pueblo chileno ha opuesto la fuerza de su indignado despertar a la violencia del modelo económico administrado por el piñerismo.

Todos los trabajos incluidos, sin excepción, basados en "categorías sociohistóricas, permiten entender los fenómenos y proyectar la pluricausalidad"; observar cómo las elites imponen sus modelos fácticos y asimétricos en contra del mínimo y merecido bienestar de los pueblos. La realidad de los últimos lustros, se está o se sigue pensando desde la teoría de la dependencia, del pensamiento crítico, de la teología de la liberación, de las filosofías contextuales y de la memoria popular como reservorio de los anhelos y luchas anteriores a la Guerra Fría. Se aprecia que *Nuestra América,* no está dispuesta a seguir entregando y negociando su dignidad a la imposición del capitalismo salvaje. Los problemas más acuciantes, se expresan a través del debilitamiento progresivo de las democracias representativas, de las contradicciones de la herencia liberal de los tiempos de la independencia a inicios del siglo XIX, la urgencia de los cambios constitucionales, el problema del narcotráfico y sus vínculos con la política de la democracia burguesa, la desprotección de los Derechos Humanos y el tedio existencial que implica una vida doméstica de sobrevivencia y exclusión.

El riguroso nivel analítico, conceptual e informativo de cada una de las comunicaciones, es el mejor testimonio que pueden dar quienes están preocupados, sensibilizados y muy lúcidos sobre el destino inmediato, y a largo plazo, de cada uno de los países de la región. Todas las comunicaciones aportan antecedentes y problemas sustantivos, no obstante, y dado el espacio reducido para una recensión, en esta ocasión destacamos las indagaciones y propuestas teóricas de Pablo Guadarrama, *Los pueblos son como los volcanes ante la injusticia social.* Plantea los trances de la gobernanza y de la participación de los pueblos, quién y cómo se orientan los cauces de las protestas en determinadas coyunturas. El rol de los intelectuales no deja de ser importante y nos recuerda, con Martí, si las ideas prenden en las masas, sus impulsos son imparables. Las necesidades no resueltas, sumadas a la violencia del sistema, son su "magma explosivo". Determinar las causas de los fenómenos, es tan importante como evitar la dispersión de las reivindicaciones. Cuando el neoliberalismo llega al paroxismo del individualismo, es porque ha olvidado que los humanos somos seres sociales. Su "humanismo abstracto", filantrópico, se opone al "humanismo práctico" (Marx), comprometido con el resguardo de la dignidad humana e interdependiente entre el hombre y la naturaleza.

Sirio López, en *Sugerencias de la democracia ecomunitarista para revueltas populares actuales en América Latina,* plantea cómo interpretar las protestas desde su ética y pensamiento. Hace una lectura sobre las causas de las protestas actuales en América del sur, los casos de Chile, Colombia, Ecuador y Bolivia; en este contexto, contribuye con su teoría de la democracia en perspectiva ecomunitarista e intercultural. Le da importancia al rol de los partidos, a la participación en redes, al liderazgo del "dirigir obedeciendo", al cuidado de no burocratizar la participación popular, al manejo de las comunicaciones y de la educación sexual y socioambiental. Es una divisa del ecomunitarismo, "permitir la alfabetización filosófica y científica, enriquecida en los saberes indígenas".

Jovino Pizzi, en *Un café filosófico, con el fin de pensar otra vez lo que ya hemos pensado,* en su novedosa y conceptual organización del discurso filosófico, parte situando al lector en el libro de Sarah Bakewell *En el café con los existencialistas*, donde según leemos "filosofía, sensualidad y rebeldía caminan juntas". Luego recuerda a Merlau Ponty en *El filósofo y su sombra* (1984), cuyo núcleo es "el pensar está para pensar lo que no ha sido pensado" e introduce la noción "propiocepción" para percibir algo que ya no se tiene o que ha sido amputado. A partir de este ángulo, hay que volver a definir qué es posdictadura, hambre de oro y desproporcionalidad de los bienes, cuál es el status de las religiones, la malignidad social, el rol de los intelectuales en una sociedad cruzada por el terrorismo y el narcotráfico. En efecto, "el intelectual debería revelar el diagnóstico de nuestro tiempo".

Eduardo Vior, en *Sujetos populares en el cambio de época,* nos sitúa en el alzamiento ecuatoriano de 2019, en la protesta de los últimos años del autoritarismo neoliberal en Chile, en el reciente golpe de Estado en Bolivia, en la sublevación del pueblo colombiano, en la enrarecida atmósfera y destino político de Brasil y en los resultados electorales de Argentina y Uruguay. Su percepción nos encamina a la importancia de la memoria como fuente de restitución de lo perdido. En esta perspectiva, concluye el libro, con el texto de Federico Marc, *La primavera de Chile. Revuelta popular y estéticas callejeras.* Es una descripción hermenéutica que provoca entusiasmo y curiosidad por el devenir (in)mediato. La expresión más gráfica para nombrar el primer efecto de la rebelión social, permite decir "Chile, el niño mimado del neoliberalismo, se fue a las pailas", es decir, se desplomó como un castillo de naipes o un volantín cortado. La primera línea de la protesta urbana, la acción directa y ciberactiva, la encabezan los millenials y los centennials, jóvenes nacidos entre los 80 y los 90. Parte de su lenguaje es "el arte urgente e insurgente, la creación estética como presencia ínsita a los movimientos sociales emancipatorios". Y agrega el filósofo Marc: el arte de la rabia y la protesta, el canto (revival), la calle como escenario, el mural y el grafiti, la protesta indígena katripache, la desmilitarización del Wallmapu; y jóvenes a torso desnudo hacen tremolar la wenufoye, la insignia del pueblo mapuche.

BIODATA

José DE LA FUENTE. Chileno. Profesor de literatura, poeta y ensayista. Doctor en Estudios Americanos por la Universidad de Santiago. Ha sido profesor de la Universidad Católica Silva Henríquez y de la Universidad de Santiago. Correo electrónico: josepepe.delafuente@gmail.com

---

López, Edgar; Niño, Angela & Tobar, Leonardo (Coord.) (2019) *Claves de Justicia desde América Latina*. Volumen 6. Colección *Perspectivas Iberoamericanas de la Justicia*. Editorial Tirant Lo Blanch, Valencia. IBook 376p.

Noelia Figueroa Burdiles
n.figueroa.burdiles@gmail.com

La obra "*Claves de Justicia desde América Latina"* es una producción académica resultado de un trabajo iniciado en el año 2016 por el núcleo filosófico del grupo "Bartolomé de las Casas" de dicha Universidad, con el objetivo de reflexionar sobre la justicia en contexto latinoamericano. Esta obra ha sido publicada en el marco de una producción sistemática de textos sobre justicia de la Colección *Perspectivas Iberoamericanas de la Justicia*, nacida en 2017 de una alianza entre el Instituto Ibero-Americano de La Haya, el Instituto Joaquín Herrera Flores de Sevilla y la Editorial tirant lo blanch de Valencia.

Los problemas de la justicia (las "injusticias de siglos" que al inicio del libro anuncia la canción de Violeta Parra "Arauco tiene una pena"), son abordados a través de 4 secciones. La primera sección introductoria incluye un prólogo y una introducción elaborada por la y los coordinadores de la obra. El prólogo, escrito por el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, se inicia con la pregunta sobre la relación entre democracia y justicia en América Latina, el papel de la filosofía política y la necesidad o no de una teoría normativa de la justicia. Desde esta problematización política, el autor insta a descolonizar la universalidad abstracta, descolonizando a la vez el sentido común que reproduce las desigualdades. Esta discusión será retomada por gran parte de las y los autores del libro, constituyéndose en el núcleo de la reflexión filosófica de la justicia que contiene la obra. La introducción por su parte, presenta los ejes temáticos en que se ha desenvuelto la noción de justicia en el contexto latinoamericano: el enfoque trascendental normativo, el enfoque ético del reconocimiento, el enfoque reparativo y el enfoque político.

La primera parte del libro, llamada "Justicia política y democracia, el estado de la cuestión", está integrada

por dos artículos, ambos escritos por Óscar Mejía y Diana Hincapié. Ambos artículos desarrollan la complejidad teórica que tiene la noción de justicia de acuerdo a las diversas tradiciones filosóficas que provienen del noratlántico, que han transitado desde el derecho natural, el derecho normativo y el derecho positivo; en el campo político entre el liberalismo, el comunitarismo y el pensamiento crítico; para llegar a la discusión en torno a la democracia radical y posfundacional.

La segunda parte del libro denominada "Justicia política y democracia, los conceptos" y contiene cinco artículos. Esta parte del libro está dirigida a definir algunos de los conceptos más relevantes para abordar los problemas de la justicia política en el contexto latinoamericano. El artículo de Leonardo Tovar y Laura Bermúdez, académicos colombianos, identifica distintas teorías en América Latina que van desde el igualitarismo universalista a la interculturalidad, reflexionando sobre la validez de la normatividad en el contexto latinoamericano. El artículo del filósofo chileno Ricardo Salas, avanza en la reflexión de la justicia en contextos asimétricos (una reflexión del par justicia/injusticia), como el que se vivencia en el territorio mapuche de su país; si bien reconoce la relevancia de la tradición filosófica europea, insta a pensar "más allá de Europa", profundizando en las reflexiones latinoamericanas sobre eticidad e interculturalidad con la finalidad de consolidar teorías de justicia política y de democracia, interculturales y contextualizadas. Edgar López, teólogo colombiano, escribe sobre la relación entre justicia social y democracia; desde allí analiza cómo se ha abordado la justicia en los diversos contextos latinoamericanos, revisando mediciones cuantitativas y consultas; explora si los derechos colectivos mantienen o no su potencialidad para significar nociones de justicia contextualizadas; releva la necesidad de una política del reconocimiento que valorice las visiones comunitarias del bien que tienen los diferentes pueblos ancestrales del continente. En el artículo del filósofo colombiano Delfín Grueso, se observa que la justicia desde la teoría crítica no se ha constituido en una teoría y práctica del reconocimiento ni de la redistribución, y, por tanto, se dificulta su aplicación en la resolución de las injusticias derivadas de los sistemas de opresión instalados en la región; no obstante, para el autor, los planteamientos que ofrece la filósofa feminista Nancy Fraser, basados en conceptos y prácticas provenientes de los movimientos sociales, aparecen más decisivos para plantear una justicia en clave de reconocimiento. Finalmente, Juan Olano, investigador uruguayo, aborda la teoría del reconocimiento de Axel Honneth (filósofo de la última generación de la teoría crítica de la escuela de Frankfurt), como teoría de la justicia siempre y cuando sea puesta en contexto, para lo cual plantea una noción de justicia económica como condición previa al reconocimiento recíproco que requiere una teoría de la justicia política basada en la deliberación pública.

La tercera parte y final del libro "Justicia política y democracia, los sujetos", está integrada por cuatro artículos. El artículo de Ángela Niño, investigadora colombiana, aborda la noción de democracia radical desde los aportes teóricos de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, problematizando la relación entre hegemonía, poder y justicia, para avanzar hacia un sentido emancipador de la justicia (en tanto significante vacío), desde la democracia radical que hace visible la contestación y la articulación política de sujetos de justicia (no como sujetos portadores de justicia, ni con sentidos de justicia ya dados); es decir, de la construcción desde abajo de una justicia radical. Por su parte, la antropóloga colombiana Claudia Giraldo, expone algunas de las críticas feministas a las teorías de la justicia, para señalar entre otros aspectos que el comunitarismo, al privilegiar un enfoque culturalista, oculta las diferencias y las injusticias que viven las mujeres o que la justicia transicional ha comprendido a las mujeres como víctimas pasivas y no como agentes claves en los procesos de verdad, justicia y reparación. Desde allí, plantea incorporar la crítica del feminismo indígena que aboga por una justicia que aborde a la vez la dimensión económica, las violencias y el racismo étnico. Por su parte Alberto Berón, investigador colombiano, reflexiona sobre la relevancia de la memoria en los procesos de justicia, atendiendo a la conceptualización y resignificación de la noción de víctima y la profundización sobre la conciencia histórica. Finalmente, el artículo del investigador colombiano Nelson Alba aborda la problemática del "conflicto armado" en Colombia, para exponer la experiencia de las Madres de Soacha que demandan justicia por sus hijos asesinados o desaparecidos, como proceso de colectivización étnica y como experiencia política, para interpelar a quienes administran la justicia en la

comprensión de una subjetividad colectiva desde un posicionamiento ético.

Como puede inferirse de esta breve presentación, la organización de la obra da cuenta de las múltiples aristas que puede llegar a tener la reflexión filosófica de la justicia. Desde una perspectiva contextual, el libro insta a reconocer que existen diversas subjetividades en juego que provienen tanto de expresiones culturales ancestrales y contemporáneas, como de posicionamientos críticos y divergentes; por otro lado, que la justicia, en tanto reflejo de la injusticia en América Latina desde una perspectiva histórica, es un campo de conflictos, de intereses muchas veces antagónicos, por tanto, un campo problemático, lleno de brechas y desigualdades tanto en el ámbito material como en el simbólico. Se debe señalar que este enfoque contrasta con la modernidad hegemónica que sustenta la reflexión filosófica noratlántica clásica, cuyo carácter abismal oculta las propias contradicciones e injusticias.

En la primera y segunda parte del libro, las y los autores se hacen cargo de la tradición filosófica noratlántica en la que han sido formados, aludiendo a debates clásicos como normatividad y libertad; universalismo y particularismo; moralidad y eticidad, y al debate contemporáneo entre liberalismo y teoría crítica. Entre estas polaridades, las y los pensadores reunidos en el libro, pasan revista a las particularidades latinoamericanas, discutiendo sobre liberalismo y normatividad; incluso trascendiendo esta dicotomía (siempre desde una perspectiva crítica), para asumir enfoques filosóficos latinoamericanos como los propuestos por Raúl Fournet-Betancourt, Enrique Dussel o el mismo Ricardo Salas (autor incluido en la obra), que a partir de la reflexión regional, han incorporado conceptos como el reconocimiento recíproco, la interculturalidad o

la eticidad contextual que facilitan la comprensión de los fenómenos de la justicia en el continente. La tercera parte y final del libro profundiza esta búsqueda, identificando las y los sujetos que están en la base de la praxis de la justicia en contexto latinoamericano, y releva por tanto su papel en la resolución de las injusticias: las mujeres, los colectivos no hegemónicos, los pueblos originarios, las víctimas silenciadas. Por tanto, desde esta perspectiva, ya no funciona la pregunta si el problema de la justicia se resuelve desde una perspectiva liberal o normativa, sino que la respuesta dependerá de las y los sujetos y los contextos en los que se manifiesta tal problemática, y de las condiciones y procesos desde los cuales se aborden.

En términos de impacto, finalmente podemos señalar que se trata de una obra erudita, que permite adentrarse a la reflexión filosófica y epistemológica de los debates teóricos, clásicos y recientes, sobre las teorías de la justicia, y situarlas en contextos que reúnen una pluralidad de subjetividades, memorias, experiencias y posiciones, para comprobar que las decisiones sobre el ejercicio de la justicia no son neutras. En este sentido, el libro aporta una comprensión de la justicia en tanto campo donde es posible replantear las bases de las relaciones político-sociales para reformular los mecanismos para la resolución de injusticias en el derecho o incluso en la misma democracia o el estado. Ello porque el libro permite pensar la justicia desde la comprensión universal de la diferencia; desde una eticidad contextualizada, que incluye el pluralismo, lo comunitario, la vida social en territorios compartidos, las memorias y la conciencia histórica, donde el reconocimiento y la reparación, son resultado del diálogo intercultural en equilibrio de quienes participan en el debate público para poner remedio conjuntamente a las "injusticias de siglos".

BIODATA

Noelia FIGUEROA BURDILES: Chilena. Economista y escritora. Candidata a doctora por el Doctorado en Estudios Interculturales de la Universidad Católica de Temuco. Correo electrónico: n.figueroa.burdiles@gmail.com

Juan Jorge, Faundes Peñafiel. (2020). ***Horizontes constituyentes. Reconocimiento de los pueblos indígenas en América Latina. Los casos de Chile y Bolivia.*** **Chile. Curitiba, Appris, 357p.**

Vladimir AGUILAR
vaguilar21@hotmail.com

"También de la nada sale algo. Mas, para esto, tiene que estar dentro de algún modo. No es posible dar a nadie lo que ya no tiene de antemano. A1 menos, como deseo, sin el cual no recibirá como un regalo lo que se le entregue. Es necesario que lo apetezca o haya apetecido, aunque solo sea de un modo vago. Para que algo valga como respuesta, hace falta que previamente exista la pregunta. He aquí por qué tantas cosas claras permanecen sin ser vistas, tal como si no existiesen". Ernst Bloch. Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel (1962).

A MANERA DE INTRODUCCIÓN

Presentar e introducir un libro pasa por dar cuenta de la vida de su autor, pero, sobre todo, de su tránsito histórico ante una temática cuya evidencia apasionada queda expresada en la obra ofrecida. Los horizontes constituyentes propuestos por JJ Faundes Peñafiel, amigo desde Temuco y profesor visitante del Doctorado en Estudios Políticos y del Grupo de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (GTAI) de la Universidad de Los Andes, de Venezuela, buen *Sabarire* (compañero) de los pueblos indígenas Uwottuja de la Amazonía venezolana, nos hacen caminar con los derechos indígenas y su evolución en el contexto de un continente convulsionado desde la configuración de sus Estados nacionales, para finalmente exponernos y proponernos en los casos de estudio de Chile y Bolivia, dos contextos aparentemente antagónicos en su punto de partida en cuanto al reconocimiento de los derechos indígenas se refiere, pero iguales en la persistencia de las luchas para su materialización.

Todo ello hace que esta obra intitulada **Horizontes constituyentes. Reconocimiento de los pueblos indígenas en América Latina. Los casos de Chile y Bolivia, Curitiba, Appris, 2020,** tenga no solo un singular significado, sino que constituye un extraordinario aporte a la discusión sobre derechos indígenas en América Latina.

LA INTERMITENCIA DE LO CULTURAL

Los pueblos indígenas se reivindican, reinventan y, fundamentalmente se encuentran en sus marchas y contramarchas, no solo para concretar derechos sino (sobre todo) para ejercerlos. Es el recorrido que nos deja JJ Faundes en su propuesta, la cual lleva como hilo conductor la aproximación al acontecimiento.

Walter Benjamin, citado por Michael Lowy en su obra, **Walter Benjamin. Aviso de incendio** (2002), señala que el acontecimiento es la máxima expresión de lo imprevisible, en consecuencia, hace que la historia siempre se encuentre abierta a los aspectos imponderables que la determinan. Complementando lo esbozado por Benjamin, Daniel Bensaid nos invita a pensar de manera reiterada en el acontecimiento como expresión del momento político. Y el momento político es el tiempo de las crisis sociales como detonante de nuevos horizontes, en algunos casos constituyentes.

Lo propuesto por Benjamin y Bensaid aparece en el relato de JJ Faundes. Lo episódico como punto de partida ya no solo de la acción en justicia, sino como *"aviso de incendio"* para echar a andar los derechos indígenas reconocidos, bien en el ámbito internacional o en el contexto de los Estado-nación latinoamericanos.

Si la historia del continente es de saltos y regresiones es porque la lucha indígena es permanente. En efecto, JJ Faundes a través de su escrito nos hace *"visualizar aspectos centrales de nuevos ciclos y sus contingencias, como el llamado "Estallido social" en Chile a partir de octubre de 2019 y el proceso constituyente que originó, hoy en pleno despliegue. A la par de ello, la Crisis de Gobierno en Bolivia que llevó a la caída de Evo Morales a fines de 2019* (y) *la relación del Estado de Chile con el Pueblo Mapuche y las cuestiones del reconocimiento de los pueblos indígenas en este país".* ¿Qué le depara a la ya larga lucha del Pueblo Mapuche en un Estado y una nación que se replantea en sus fundamentos constitucionales?

¿Qué pasará en la Bolivia pluricultural que de un golpe involucionó a los días previos de la constitución de 2009?

LOS HORIZONTES CONSTITUYENTES, DESTITUYENTES Y POR CONSTITUIRSE

Permítaseme un inciso sobre la situación indígena venezolana en el ámbito de los horizontes constituyentes propuestos por JJ Faundes en su libro. Tan solo pretendo ponerlos en contexto con una realidad que emergió hace veinte años atrás como una luz en el camino, pero que por razones que no caben aquí analizar por no ser el objeto de esta reseña, no se terminaron de concretar.

Si el acto constituyente no es constante, en sí mismo no es una condición para la materialización de derechos y mucho menos es expresión de políticas públicas interculturales. Todo lo contrario. Derechos reconocidos sin instituciones originarias y originales y adecuadas para su concreción, pueden hacer que los primeros aparezcan tan solo en forma de enunciación, pero sin sustancia que los determine.

Ello, fundamentalmente porque los tiempos políticos (constituyentes) no son necesariamente los tiempos de los derechos y mucho menos el de las instituciones. La situación indígena de Venezuela demuestra que sin organización no hay derechos, y que, si bien estos pueden ser parte de los principios y dogmática del texto constitucional, por si solos no bastan para su garantía.

Los Estados democráticos, de derecho y de justicia de los últimos años en América Latina, en particular Venezuela, Ecuador y Bolivia, con contratos sociales nuevos y con dispositivos de derechos indígenas constitucionalizados, no son suficientes cuando cabalgan sobre modelos de acumulación termo-industriales extractivos. Tanto el derecho como la política son susceptibles de sucumbir a la perversión del extractivismo.

Esto último, constituye quizás el principal acecho en los países amazónicos en tiempos de Pandemia. Naciones con una enorme diversidad cultural y biológica, pero extractivistas hasta los tuétanos.

El horizonte constituyente de los derechos indígenas pasa irremediablemente por debatir el modelo civilizatorio que los va a sostener. Y aquí de nuevo las culturas originarias nos ofrecen una posibilidad: la contraposición entre el sostenimiento de las fuentes de vida (oxigeno, agua y bosques) fundamento de su derecho a la vida y, en consecuencia, del derecho al territorio, versus la noción de explotación ilimitada de los recursos naturales.

EL SIGNIFICADO DE LA IDENTIDAD CULTURAL

Uno de los principales derechos indígenas que JJ Faundes ha acuciosamente estudiado lo constituye la identidad cultural. Para el autor, *"el horizonte democrático, pluralista e intercultural, que estamos planteando para el estado, tanto constitucionalmente, como mediante otros instrumentos jurídicos, debe asegurar en forma vinculante y con preponderancia respecto de otros cuerpos normativos sectoriales, un conjunto de derechos de los pueblos indígenas que serán en gran medida una extensión de las potestades de orden constitucional (...)"* (p.135).

Coincidiendo con esto, la Comisión Interamericana de los Derechos Humanos (CIDH), en su más reciente informe intitulado, *"Pueblos indígenas y Tribales de la Panamazonía"* (2019), entre las principales afectaciones a los derechos humanos de los pueblos indígenas y tribales en la Panamazonía que destaca, son:

a. Derecho a la propiedad colectiva y garantías relacionadas a la tierra, territorio y recursos naturales.
b. Derecho a la libre determinación y al derecho a la consulta previa, libre e informada.
c. Derecho a la consulta previa, libre e informada en los Estados de la Amazonía.
d. Derecho a un ambiente sano desde cosmovisión indígena.
e. Derecho al agua y a la alimentación.
f. Derecho a la identidad cultural y espiritual, y al patrimonio cultural indígena (subrayado nuestro)**.**
g. Derecho a la salud.
h. Vida, integridad física y sexual.

Agrega el Informe de la CIDH que, *"(…) con relación al derecho a la identidad cultural y espiritual de los pueblos indígenas, la Corte IDH ha señalado que "es un derecho fundamental y de naturaleza colectiva de las comunidades indígenas, que debe ser respetado en una sociedad multicultural, pluralista y democrática. (…) Asimismo, de conformidad con lo expresado por la CIDH, este derecho tiene vinculación directa con su derecho a la posesión de las tierras ancestrales, dado que la cultura es una forma de vida intrínsecamente vinculada al territorio propio (…)"* (p.142).

EL HORIZONTE CONSTITUYENTE DE UNA DEMOCRACIA INTERCULTURAL POR LLEGAR

Fue el filósofo alemán Ernest Bloch quien hablara de los horizontes abiertos como parte de los sueños diurnos de la humanidad. En efecto, el maestro Bloch daría cuenta de la imposibilidad de construir el futuro sin herencia cultural.

Aunado a ello, sería Hannah Arendt quien propondría una definición de la Política como expresión de la pluralidad humana. De eso tratan los horizontes constituyentes por llegar. De *horizontes constituyentes* debemos avanzar, junto a los pueblos indígenas en la realización de sus derechos, hacia *horizontes emergentes*.

De nuevo, con JJ Faundes, el asunto es jurídico y constitucional, pero fundamentalmente es una cuestión política que tiene que ver con la no discriminación como principal punto de debate constituyente, para luego arribar a la participación política como elemento clave, pero no determinante de las reivindicaciones indígenas.

La noción de justicia adquiere aquí una doble condición que debe ser parte de la agenda constituyente emergente. En el **Éloge de la politique** (2017), Alain Badiou afirma que la visión clásica de la política del *"fin justifica los medios"* de Maquiavelo, ha de verse confrontada a la perspectiva de Rousseau de la política como justicia. Según Badiou, *"(…) Maquiavelo ampliamente ha definido la política como el arte soberano de la mentira. Sin embargo, ella significa otra cosa: la capacidad de una sociedad de apropiarse de su destino, inventando un orden justo, ubicándose bajo el imperativo del bien común"* (p.13. traducción nuestra).

He aquí el *quid pro quo* del asunto y de lo que queda abierto en la obra que Faundes nos expone. La democracia, en palabras de Jean Luc Nancy, no es un fin en sí mismo, en consecuencia, su vigencia estaría determinada por ese horizonte que Faundes nos invita a construir.

Si convenimos con ello, la interculturalidad en cada una de sus diferentes manifestaciones sería una herramienta para su realización en un continente que se anima y reanima al calor de las luchas sociales. La indígena es la que anticipa el horizonte de los movimientos constituyentistas por emerger.

DE NUEVO: LO EPISÓDICO COMO INTERMITENCIA DE LO POSIBLE

Urge determinar por qué las crisis son crisis.

Si son destellos constituyentes como lo afirma Faundes, entonces estaríamos en presencia de lo que Foucault denominaría el momento del acontecimiento. En su esencia, articulado por la política como estrategia, un acontecimiento es el resultado de otro anterior transversalizado por la intermitencia (Heinrich Heine).

Y aquí no se trata de un milagro sobrevenido en el momento presente. La crisis aparece como el detonante episódico que se antepone pero que no se enuncia. Faundes, en una suerte de paralelismo a lo esbozado por Gustave Guillaume en **Langage et science du langage** (1964), advierte que el presente de la lucha indígena *"(…) se ve como la imagen a través de la cual una parcela de futuro se resuelve incesantemente en parcela de pasado (…)"* (p.35).

El libro de JJ Faundes es un exhorto a elevarnos hacia las cimas conceptuales de los horizontes constituyentes del orden deseado, pero todavía no llegado. Tal como él mismo lo afirma, *"(…) la plena vigencia de los derechos indígenas, individuales y colectivos supone una forma de reconocimiento de los pueblos indígenas implica recomprender la soberanía, la ciudadanía y la forma de Estado en un sentido intercultural democrático-constituyente, donde los pueblos indígenas son*

actores sociales activos y permanentes de dicha reconstitución (…) (p.328)".

Pero no solo ello. La obra que se nos ofrece es también una interpelación a la acción en un continente donde la democracia y lo democrático se encuentra aún en suspenso (Brown). Dicha invitación, viniendo de un académico de un país como Chile, en un mes de septiembre, significa mucho.

Antes que nada y por encima de todo, se trata de una anticipación de tiempos por venir y de experimentos democráticos por constituirse.

BIODATA

Vladimir AGUILAR: Venezolano. Politólogo y abogado por la Universidad de los Andes Venezuela, especialista en relaciones internacionales por la Universidad Central de Venezuela y tiene postgrados y doctorado en Política Internacional y del Desarrollo en el Instituto Universitario de Altos Estudios Internacionales y del Desarrollo (IUHEID), Université de Geneve, Suiza. vaguilar21@hotmail.com

---

Díaz Montiel, Zulay C. (2020). *Justicia social emancipadora. Teoría social desde la episteme crítica de la racionalidad comunicativa y la interculturalidad latinoamericana*. Venezuela: Red CoPaLa. Revista FAIA, Cátedra Jorge Alonso, Fondo Editorial "Mario Briceño - Iragorry" Fondo de Publicaciones del Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Literarias (LISYL) – Universidad de los Andes. 227 p.

José Javier CAPERA FIGUEROA
caperafigueroa@gmail.com

A la memoria del Maestro/ Filósofo de Nuestra América
Álvaro B. Márquez-Fernández

La necesidad de cuestionar de forma crítica los debates contemporáneos, sobre las estructuras de las democracias en su plano teórico y práctico al interior de la vida en sociedad y la esfera pública-privada, representa un fenómeno complejo debido a la necesidad de reconocer la multiplicidad de narrativas, discursos y sentires que emergen resultado de la incapacidad de los actores tradicionales en dar solución a las problemáticas históricas denunciadas por los grupos de abajo.

Los discursos teóricos producidos en Nuestra América develan un campo emergente de gran interés para las ciencias sociales articuladas con la perspectiva decolonizadora, la cual apuesta por romper con los paradigmas históricos de orden tradicionales que no reconocen las narrativas alternativas construidas por los grupos, actores y movimientos populares; por ende, la crítica a la razón instrumental en la modernidad- colonialidad simboliza una reflexión en contravía de las teorías hegemónicas re-producidas por los actores de arriba.

Precisamente, la obra titulada "*Justicia social emancipadora.* "*Teoría social desde la episteme crítica de la racionalidad comunicativa y la interculturalidad latinoamericana*", escrita por la

filósofa Dra. Zulay Díaz Montiel[2], representa un texto de gran importancia en el campo de las ciencias sociales y políticas enfocadas a repensar las estructuras endógenas y exógenas que configuran los fenómenos entre el Estado, el gobierno y la sociedad civil al interior de las dinámicas de explotación, dominación y control propia de la modernidad –colonialidad.

El primer capítulo del libro está compuesto por un debate de larga duración acerca de la razón instrumental en la modernidad, aquí complejiza las visiones sobre la racionalidad, el poder político y la institucionalidad de los grupos sociales inmersos en la ideologización científico –técnica de las instituciones socio-políticas. La capacidad de establecer un diálogo abierto e intercultural entre la acción comunicativa y las epístolas de la ética del diálogo en lo público, es parte de los debates profundos hallados en la presente obra.

El segundo apartado consiste en comprender el sentido emancipatorio de la racionalidad comunicativa como una dimensión profunda de los estudios socioculturales en clave de los saberes interculturales orientados a complejizar los debates de un tipo de democracia desde abajo. La perspectiva sobre la acción comunicativa intercultural del sentido, lenguaje y racionalidad del sujeto en el marco de entender los tejidos de comunicación y praxis por parte de los grupos alternativos.

Otro aspecto de larga duración del libro, consiste en esclarecer el sentido de la intersubjetividad, racionalidad política e interculturalidad ciudadana en medio de la crisis civilizatoria; los procesos intersubjetivos de la ciudadanía bajo la capacidad de influir en las dinámicas de transformación socio-política en la sociedad civil. La visión expuesta por la Dra. Zulay Díaz, permite acercarse a la dimensión de la ética comunicativa en clave intercultural siendo un elemento de gran importancia en medio de sociedades cada vez aisladas, hiper-conectadas, pero des-comunicadas producto de la ruptura de los tejidos sociales de interacción comunal.

La crítica política sobre la justicia en el ámbito de la comunicación intercultural abierta y directa sobre el rol del ciudadano en el plano de ejercer una praxis transformativa, que sirva como insumo para cuestionar, debatir y reflexionar sobre las problemáticas que determinan situaciones de violencia, racismo, discriminación e invisibilización de los grupos subalternos; por ende, las discusiones promovidas por la Dra. Zulay Díaz, se centra en problematizar la teoría habermasiana en articulación con las epistemes alternativas sustentadas en el sentí-pensar-estar de los grupos sociales en resistencia.

La tercera parte del libro, radica en analizar la justicia social emancipadora en perspectiva latinoamericana e intercultural, aquí toma relevancia la concepción sobre la descolonización de los discursos y prácticas del sujeto; a su vez, señala el sentido de justicia en el ámbito de las autonomías políticas funcionales a la creación de tejidos interculturales de pacificación, no-violencia y paces desde los territorios.

El concepto de emancipación política simboliza el reconocimiento de ciudadanías emergentes en su sentir, hacer y estar al interior de la sociedad civil y la esfera pública-privada; siendo un aspecto importante para concebir las relaciones ciudadanas interculturales como un principio de ruptura ante las formas de control, manipulación y homogenización que ejercen los actores tradicionales en la sociedad civil.

La visión de la modernidad –colonialidad como el grillete de narrativas hegemónicas sumidas en epistemes tradicionales, las cuales desconocen la importancia de los paradigmas alternativos gestados por los procesos interculturales crítico de aprendizaje, enseñanza y fortalecimiento para la democracia en el marco del fortalecimiento de los lazos de unidad, paz e integridad teniendo como base las diversas expresiones, emociones e imaginaros que constituyen lo público.

De esta forma, la visión del Estado social de derecho en el ámbito de la filosofía política tiene que ver con la capacidad de garantizar las mínimas

[2] La Dra. Zulay C. Díaz Montiel es investigadora del Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA) de la Universidad del Zulia (Venezuela). Actualmente, es directora de la prestigiosa Revista Utopía y Praxis Latinoamericana. Véase: https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/pages/view/equipoeditorial

condiciones materiales, inmateriales y estructurales de desarrollo para el ciudadano; implicando, la posibilidad de cuestionar los déficits democráticos sobre el libre ejercicio del desarrollo humano y la falta de medios/estructuras para garantizar la dignidad humana.

La perspectiva crítica de la interculturalidad consiste en establecer los puentes de comunicación horizontal, a partir del reconocimiento de las narrativas, sentires, emociones y prácticas de los grupos sociales en distintos escenarios en comunidad; así pues, la interculturalización de la política responde a una noción de romper con el velo colonial de imponer desde arriba para permitir el reconocimiento dialógico de la otredad desde sus propias estructuras societales.

El fenómeno de la justicia social emancipadora en Nuestra América simboliza una apuesta por reconocer los discursos históricamente negados, invisibilizados y vulnerados por parte de los grupos subalternos; los cuales manifiestan la riqueza de comprender desde adentro y abajo los sentires, dudas y emociones que constituyen el sentipensar del sujeto individual y colectiva en articulación con la sociedad civil.

El sentipensar en comunidad desde el territorio implica un ejercicio de larga duración que rompe con las narrativas monolíticas, para darle paso a la interculturalidad crítica decolonial, es decir aquel intento por democratizar los poderes populares y tomar distancia con las formas tradicionales de enajenación, violencia y control por parte de los actores funcionales al poder político-moderno colonizador.

La concepción de la justicia social también apela a dar voz a las narrativas excluidas y discursos negados por parte de los actores tradicionales; muestra un camino de larga duración en donde las emociones, denuncias y luchas de los grupos subalternos, devela la posibilidad de apostar por un proceso intersubjetivo de teoría y práctica basado en la condición humana del sujeto al momento de establecer los patrones de comunicación horizontal en contravía de los medios de disgregación socioculturales.

Por tal motivo, las epistemes críticas en el marco de la justicia, democracia y ciudadanía en Latinoamérica, apuesta por liberar las comunidades ante la opresión de las instituciones moderno-colonizadoras; apela por la urgencia de construir procesos socio-políticos basados en un tipo de sociedad igualitaria, pacífica y justa fundamentada por la pluralidad, diversidad y diferencia desde la otredad del sujeto.

El tejido social en dimensión intercultural permite hacer grietas a las estructuras hegemónicas para así promover una sociedad más igualitaria, la cual este en contravía de los medios de diversidad, expresión y libertad ante la concepción de la sociedad neoliberal y el Estado capitalista dado que recuperan la visión de un Estado sumido por las dinámicas del mercado dejando un lado las denunciar, críticas y propuestas debido a que representan un aspecto problematizador del modelo moderno-colonizador.

La apuesta epistémica de carácter subalterno promovida por la Dra. Zulay Díaz, toma relevancia en tiempos de crisis civilizatoria, desmantelamiento de lo público y privatización de los procesos sociales, debido a la racionalidad instrumental ejercida por los actores tradicionales sumidos en los imaginarios modernos-coloniales, los cuales excluyen la horizontalidad de lo público y apelan a la generación de prácticas excluyentes, negacioncitas y desintegradoras de los tejidos socioculturales en los territorios.

El llamado teórico-práctico de este libro representa una gran oportunidad para las futuras generaciones de investigadores, comuneros, actores y grupos en resistencia ante el capitalismo –neoliberal, los cuales hacen un llamado de superación desde abajo en diálogos interculturales críticos en los territorios, siendo un aspecto relevante en función de fortalecer los procesos de organización comunales en contravía a las narrativas oficiales e institucionales del poder político moderno-colonizador.

Una obra de esta naturaleza nos brinda un espacio epistémico descolonizador sobre la crítica a las estructuras hegemónicas de una sociedad sumida en las dinámicas del Estado capitalista y las instituciones neoliberales. Ofrece una plataforma sobre el sentido de gestionar procesos socio-políticos desde abajo en el marco de la

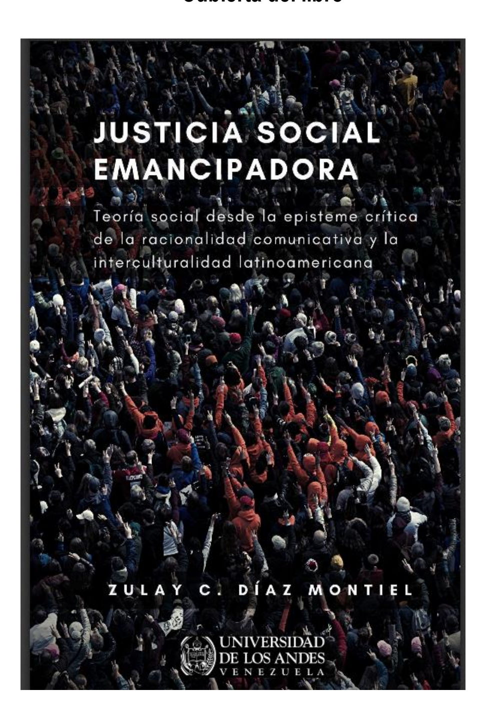
horizontalidad de los poderes populares, permite ir más allá de las visiones monolíticas y biculturales para reconocer la dimensión intercultural crítica basada en la dialogicidad de actores, sectores y grupos referenciados en el pensar crítico y emancipador.

Por tal motivo, muestra el fracaso del Estado y el cuerpo institucional de las élites, al no lograr ofrecer condiciones materiales e inmateriales para satisfacer las demandas, necesidades y reclamos de los grupos sociales; por el contrario, muestra el locus de enunciación decolonizador de actores subalternos que apelan por la pluralidad de ideologías, saberes y prácticas haciendo peso al imaginario división, fragmentación y polarización promovido por los grupos hegemónicos sobre las poblaciones vulnerables en la historia de la humanidad.

En últimas, el libro "*Teoría social desde la episteme crítica de la racionalidad comunicativa y la interculturalidad latinoamericana*" refleja una obra pertinente en estos tiempos de pandemia Covi-19, en donde los procesos de interacción, sociabilidad y diálogos han sido fragmentados de forma radical producto de la incapacidad de los gobiernos al no garantizar modelos de seguridades sociales en donde la ciudadanía más excluida logre las mínimas condiciones de supervivencia resultado de la crisis civilizatoria y sistémica de las violencias estatales.

El aporte realizado por la filósofa venezolana Dra. Zulay Díaz Montiel, nos acerca a las narrativas sobre la capacidad de nuevas formas de integración intercultural que no reposen en la capacidad estatal, sino en las diversas acciones, prácticas y emociones de los grupos oprimidos. Apela al sentido comunal de la vida, unidad, buen vivir y democratización de los poderes populares desde abajo, es decir, reconoce el papel de los potentes movimientos sociales de Nuestra América en el siglo XXI, en este libro las autonomías, resistencias y comunidades son expresiones subalternas enfocadas por otros mundos posibles, necesarios y urgentes en función de las luchas descolonizadoras en los territorios.

Cubierta del libro



BIODATA

José Javier Capera Figueroa: Doctorante en Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Iberoamericana (México). Maestro en sociología política del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. Politólogo de la Universidad del Tolima. Analista político y columnista del periódico el Nuevo Día (Colombia) y Rebelión.org (España). Correo: caperafigueroa@gmail.com - http://josecaperafigueroa.blogspot.mx/

Caldera Ynfante, Jesús Enrique. (2018). *La Democracia Integral: un derecho fundamental. Hacia el logro de la dignidad humana, el proyecto de vida valioso y la felicidad social*. Bogotá. Ediciones Nueva Jurídica. 676p.

Víctor MARTIN-FIORINO
martinfiorino@yahoo.com
Universidad Católica de Colombia

La profundidad de la crisis contemporánea de la Democracia, especialmente en América latina, y la posibilidad de pensar vías de orientación hacia el futuro plantean al pensamiento latinoamericano la necesidad de un gran esfuerzo teórico de comprensión y fundamentación, un ejercicio metodológico para su promoción, defensa y ampliación y una valoración crítica de los antecedentes en ámbitos nacionales e internacionales. En tal sentido, la diversidad de aspectos que es necesario integrar en un análisis de la Democracia hace que las perspectivas que sólo privilegien un aspecto en particular –procedimental, económico, ideológico—se muestren insuficientes para un abordaje que pueda llevar a una adecuada comprensión de la misma. Sumado a ello, el alto nivel de complejidad y de interrelación de factores que caracterizan la problemática de la Democracia en la Región hace que los intentos de explicación simplificadora resulten insatisfactorios y estén destinados sólo a justificar decisiones adoptadas desde perspectivas de poder. Por otra parte, la aguda conflictividad que forma parte de las experiencias democráticas latinoamericanas requiere el desarrollo de estrategias en las que la gestión inteligente de los conflictos represente una oportunidad de generar acuerdos y alianzas de futuro.

Los aportes que a dicha problemática realiza el presente volumen del Dr. Jesús Caldera Ynfante derivan, por una parte, de una investigación de nivel doctoral sobre el tema, lo que da muestras del nivel de profundidad de la construcción teórica del texto; por otra parte, dichos aportes son parte de la acuciosa labor investigativa del autor en el Proyecto de Investigación sobre *Desafíos Contemporáneos para la protección de Derechos Humanos en Escenarios de Postconflicto* de la Universidad Católica de Colombia, lo cual habla por sí mismo del nivel de pertinencia del tema tratado.

Los análisis que desarrollan los contenidos centrales de la obra representan un avance muy significativo para un abordaje integral u omnicomprensivo de la Democracia, tanto en lo referente al contenido esencial del concepto y también como derecho fundamental. La perspectiva de análisis del autor le permite complementar la parte instrumental, relativa a los procedimientos electorales, con la parte sustancial, referente al goce efectivo de los derechos, lo cual contribuye a que su trabajo aporte nuevas y bien fundamentadas orientaciones para valorizar la relación de la democracia con los Derechos Humanos y con la dignidad de la persona, tomando en cuenta cuestiones de doctrina y de procedimiento, bases históricas y herramientas prácticas, orientadas a impulsar una cultura democrática y cuyas raíces profundas remiten al humanismo cristiano.

El volumen comienza desarrollando un pormenorizado análisis sobre la Democracia como Derecho Fundamental, para lo cual el tratamiento reflexivo aborda críticamente aspectos centrales de la relación entre Democracia, Derechos Humanos y Estado Social de Derecho, teniendo como referencia dogmática y doctrinal la dignidad humana -desde su triple dimensión regla jurídica, valor y principio constitucional- que al ser garantizada permite la realización del proyecto de vida valioso de toda persona por estar interrelacionada y ser interdependiente al goce efectivo de todos los derechos humanos fundamentales por todas las personas, en el Estado democrático constitucional. Concibe a la democracia, en tal sentido, como un derecho fundamental que resulta medio y fin para el disfrute de los demás derechos fundamentales de la persona humana; como el derecho a tener derechos o el derecho fundamental de los derechos fundamentales que propende al desarrollo humano integral, a la felicidad individual y al bien común, fomentando la vida buena y la realización personal en la comunidad política al propiciar oportunidades para que el ser humano despliegue sus talentos y

capacidades en pos de la felicidad social teniendo como eje transversal de su reflexión los aportes jurídicos y políticos del constitucionalismo axiológico de las sentencias por la Corte Constitucional de Colombia en materia de derechos fundamentales.

Enmarcando el análisis de la democracia en la perspectiva del Enfoque Basado en Derechos Humanos (D+EBDH), el autor revisa críticamente las nociones de la misma como derecho constitucional y en su interdependencia con los Derechos Humanos, para lo cual analiza los elementos centrales propuestos por la Organización de las Naciones Unidas (ONU), expresados principalmente en los documentos del Consejo de Derechos Humanos (CDH) y del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y avanza en la fundamentación de la integralidad de los Derechos Humanos.

En tal sentido, la argumentación desarrollada en la obra se enriquece con importantes referencias a la Doctrina de la ONU sobre la necesidad de mejorar la democracia en un mundo fragmentado, para lo cual se analizan un conjunto de estrategias destinadas a superar su déficit y promover su profundización, lo que remite, entre otras consideraciones, a las propuestas del Informe PNUD 2004 sobre una Democracia de ciudadanos y ciudadanas y sobre la sostenibilidad de los Derechos Humanos.

En la línea de contribuir a la fundamentación y desarrollo del concepto de Democracia Integral, el autor expone y valoriza, por una parte, los lineamientos centrales de las propuestas sobre el Desarrollo contenidas en el Enfoque de las Capacidades para la Libertad de Amartya Sen, perspectiva desde la cual se despliegan los conceptos de Desarrollo como libertad y de Democracia como valor universal. Por otra parte, mediante la incorporación de algunas propuestas centrales del pensamiento de Martha Nussbaum, el trabajo recoge la relación que establece dicha autora entre capacidades humanas centrales, derechos básicos, dignidad humana y democracia, como perspectiva que enfatiza la necesidad que tienen las democracias del espacio reflexivo del humanismo, perspectiva que, con base en el humanismo cristiano, recorre toda la obra del Dr. Caldera Ynfante.

A partir del análisis sobre la convergencia antes señalada, el trabajo profundiza en la relación de funcionalidad de la Democracia Integral y la dignidad humana, cuyo concepto revisa desde diversas perspectivas para afirmarlo como principio, como valor y como derecho fundamental, enriqueciendo el estudio al subrayar sus vínculos con la concepción de la democracia sustancial en Luigi Ferrajoli así como también su relación con el concepto de protección. En el contexto de la fundamentación axiológico-jurídica de la Democracia Integral, el autor se enfoca, por una parte, en referentes de la dogmática constitucional actual y la dogmática sobre dignidad humana y, por otra, en elementos del contexto constitucional colombiano sobre la misma, para lo cual desarrolla una visión crítica sobre la concepción instrumental, meramente formal, de la Democracia, estableciendo igualmente una referencia al derecho democrático cosmopolita de David Held.

En vistas a la traducción de la Democracia en derecho subjetivo, los análisis se encaminan a resaltar la fundamentalidad del Derecho a la Democracia y para ello se consideran los aspectos centrales del Derecho Democrático Comunitario, con particular atención en los instrumentos normativos de organismos multilaterales latinoamericanos, por una parte, como la Organización de Estados Americanas (donde destaca la Carta Democrática Interamericana), la Comunidad Andina de Naciones (CAN), MERCOSUR, UNASUR y CELAC, así como de la Unión Europea (UE) y la Unión Africana (UA), entre otros, a lo que se añade como importante contextualización una referencia a la normatividad de la República de Colombia. Todo ello conduce a la exposición del núcleo esencial omnicomprensivo del Derecho Fundamental a la Democracia, en el marco de su calificación juridica y política como Democracia Integral.

Profundizando en la cuestión de la traducibilidad de la Democracia como derecho fundamental en derecho subjetivo y con particular referencia a la titularidad del mismo, el análisis aborda críticamente la problematicidad del concepto de Pueblo y lo relaciona, en el caso de los pueblos de América, con los problemas de gobernanza, carencia de instituciones y falta de identidad. De

igual manera, en relación con dicha problematicidad, aborda el concepto de Comunidad, centrándose en la necesidad de una Comunidad de Estados, no de pueblos ni naciones y relacionándolo con la centralidad de la persona, la titularidad del Estado, el papel de la ciudadanía y el rol de partidos y movimientos políticos como titulares del derecho fundamental a la democracia.

En la parte final, el riguroso trabajo investigativo del autor profundiza en la exigibilidad social del Derecho Fundamental a la Democracia en los planos nacional y supranacional, en el marco de la necesidad de una cultura política para la realización de la dignidad humana y centrándose en la protección judicial de la democracia y del orden democrático. En esa línea y mediante una clara y ajustada argumentación, la reflexión desemboca en la explicitación del contenido esencial complejo de la Democracia como derecho fundamental, en tanto objeto de protección constitucional.

En su conjunto, esta obra del Dr. Caldera Ynfante, a través de una indagación sistemática y bien documentada, responde a las exigencias de un abordaje integrador de la diversidad de aspectos, la complejidad de factores y la conflictividad de actores que caracterizan la democracia contemporánea, desarrollando, tanto en sus dimensiones epistémicas como valorativas, el concepto de Democracia Integral desde un Enfoque Basado en Derechos Humanos (D+EBDH), en un aporte sin duda de mucho interés para pensar, fundamentar y activar el derecho a la democracia.

Concurren para ello en la presente obra, junto al importante trabajo crítico sobre contenidos filosóficos, jurídicos y políticos, los rigurosos análisis efectuados por el autor acerca de los elementos reflexivos, normativos e históricos que se constituyen como bases del derecho a la democracia, examinados en el contexto de las sociedades contemporáneas y especialmente en el marco de los condicionamientos políticos actuales de los países de América latina.

La labor analítica, reflexiva y argumentativa que desarrolla el autor del presente volumen se lleva a cabo con rigurosidad académica y lucidez política, con apoyo en información relevante y actualizada sobre el tema, lo que hace que el trabajo se constituya en una referencia imprescindible en los estudios sobre la democracia, de gran utilidad para juristas, investigadores y docentes, así como también para estudiantes universitarios, especialmente del campo de las ciencias jurídicas, políticas, sociales y humanas, y de igual modo valioso también para el público interesado en los temas relacionados con la cultura política contemporánea.

BIODATA

Víctor MARTIN-FIORINO: Ph.D**.** Investigador Senior y Catedrático Titular Universidad de Salerno-Italia. Universidad Católica de Colombia.



OBITUARIO
UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 26, n.º 93 (abril-junio), 2021, pp. 328-334
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Opresión y liberación en Chile. El testimonio de Charles Condamines (1940-2020)

Oppression and liberation in Chile. The testimony of Charles Condamines (1940-2020)

Jean Francois PETIT
jfpetit@netcourrier.com
Director de la Red Filosófica Intercultural (REPHi)
Instituto Católico de París, EA 7403. Francia

Recibido: 09-11-2020 ● **Aceptado:** 20-01-2021

Es en el contexto de las interrogaciones que emergen a 50 años de la ascensión al poder de Salvador Allende en 1970 (Chile), que cobra pleno sentido este homenaje al recientemente fallecido Charles Condamines[1]. Nacido el 8 de noviembre de 1940, se forma en teología en Toulouse (Francia) y en ciencias políticas en la Universidad de Lovaina (Bélgica), su carrera es representativa de una generación de sacerdotes que, como él, abrazarán luego la teología de la Liberación. Ordenado sacerdote en Rodez en 1965, es enviado a la Universidad de Talca en Chile para enseñar sociología, momento en que se acerca a miembros del partido Izquierda Cristiana (IC), asociado a la Unidad Popular, entonces presidido por el socialista Salvador Allende. Amenazado de muerte bajo el régimen de Pinochet, se refugió en la Embajada de Francia y se hizo cargo posteriormente de la Asociación *Amitiés Franco-Chiliennes* (Francia). El objetivo era apoyar la resistencia y disuadir a los cristianos de Francia de seguir el ejemplo de la Iglesia chilena, en ese entonces corrompida por el poder. Mientras tanto, pide a Roma su reducción a un estado secular, que termina por ser aceptada.

Signo de la reconversión de su capital simbólico, en 1979 se incorporó a la entonces poderosa Asociación tercermundista *Terre des Hommes*, de la que llegó a ser su presidente. En asociación con otras ONG, organizó la exitosa campaña "Come mejor aquí, vence el hambre allá". Elemento que ayudó a posicionar la reforma a los programas de ayuda alimentaria dentro de la Comunidad Económica Europea. Convertido en investigador en ORSTOM y docente sobre América Latina en la *École Polytechnique* (Paris), fue entonces una voz muy escuchada, que se preguntaba por la situación de la ayuda humanitaria "entre la política y los negocios", según el título de una de sus publicaciones, o sobre las "ilusiones de co-desarrollo sin recursos".

Sus libros son interpelaciones que sacuden la opinión pública, por ejemplo: *¿Quién le teme al Tercer Mundo?* (Seuil, 1981) o *El hambre, se puede vencer* (Seuil, 1983). Otros compromisos se agregarán a esta vida militante: su apoyo al *Instituto Panos* para una Prensa Libre en África, la ayuda a la promoción del trabajo

[1] « Salvator Allende. 50 ans après son élection comme président au Chili », *Nouveaux espaces latinos*, 304, juillet-décembre 2020, p. 8-10



de los inmigrantes para animarlos a poner sus habilidades al servicio de sus regiones de origen, a esto se suma la creación de una AMAP en Juvisy (Asociación para el mantenimiento de la agricultura campesina) y el apoyo a los migrantes refugiados por medio de la fundación *Asociación Juvisienne*. No hace mucho, mantenía un blog en la página web del periódico *Mediapart*, que cuestionaba en particular el fundamentalismo de las religiones.

Una de sus últimas intervenciones tuvo lugar en un encuentro público de la Academia Católica del Val-de-Seine, mientras, que devastado por la enfermedad presentaba en un grito dolido su libro *Yo era sacerdote y ya no soy cristiano* (L'Harmattan, 2019).

Para explicar la trayectoria Charles Condamines es necesario tener en cuenta los siguientes elementos. Podemos comenzar con la influencia de Ivan Illich, a quien frecuentó durante cuatro meses en 1969 en su centro de documentación intercultural (CIDOC). Allí también conocerá al brasileño Paulo Freire, autor de del método de alfabetización y evangelización de los sectores populares. Fue también editor en *Karthala* de una selección de comentarios sobre el evangelio del teólogo de la liberación Ernesto Cardenal, nicaragüense y ministro de cultura entre 1979-1987. Ernesto Cardenal quien fuera reprendido públicamente por el Papa Juan Pablo II durante su visita a Nicaragua en 1983, cuya sanción de suspensión *ad divinis* fue levantada en 2019 por el Papa Francisco (*L'Evangile et la liberation*, 1980), la contribución de Charles Condamines al desarrollo de la teología de la liberación es sin duda notable. Podemos evaluar el reconocimiento a su recorrido en el video documental que le dedicó una asociación de expresos políticos chilenos en Francia[2]. Charles Condamines ha sido, por tanto, un “intermediario cultural” entre disciplinas (ciencia política, teología, antropología religiosa, etc.) pero también entre continentes (Europa, América Latina y África).

Su camino espiritual estuvo, ante todo, fuertemente marcado por su inserción en los barrios marginales, de donde extrajo el material para su tesis doctoral, presidida por Dr. René Rémond *La Iglesia católica en Chile, 1958-1975, ¿Complicidad o resistencia?* (L'Harmattan, 1976). Cuestionando con anticipación la crisis del cristianismo y del clero en Chile, especialmente en 1971 en su texto *"Reflexiones sociológicas sobre la crisis de los sacerdotes"* y en 1972 en su artículo premonitorio *¿Es el cristianismo una religión?* (Reimpreso en la revista *Contacto* en agosto de 1976).

¿Acaso podemos observar los indicios del problema estructural de la Iglesia en Chile, en el caso Karadima, escándalo que lleva el apellido de este sacerdote destituido de su dignidad clerical, autor de abusos sexuales desde la década de 1970? ¿Acaso la renuncia de los 34 obispos chilenos (incluidas las 7 que fueron finalmente aceptadas por el Papa Francisco en 2018) no son un síntoma? En otras palabras: ¿No debe la depuración de la Iglesia chilena tomar en cuenta a quienes, como Charles Condamines, denunciaron no solo el papel de la iglesia en la aceptación de un camino hacia la dictadura -la de Pinochet- pero además su corrupción interna? ¿No son ellos elementos que habrían generado finalmente la crisis pedófila?

Para responder a la radicalidad de estos cuestionamientos, la relectura de dos de sus artículos publicados en la Revista *Esprit,* puede resultar decisiva en un primer acercamiento.

El primero de ellos, fechado en febrero de 1974, se titula *"Cristianos chilenos entre el fascismo, la democracia y el socialismo"*. El texto muestra el lugar prominente de los cristianos latinoamericanos en los procesos sociopolíticos, simplemente porque el cristianismo era mayoritario. Así, sin dejarse engañar por su posible instrumentalización, Charles Condamines ve en ello más bien la necesidad de una conversión por un compromiso político reorientado. De hecho, él es también representante de una teología política -bastante occidental en su concepción- en tanto sacerdote de la teología de la liberación marcada por el personalismo de Gustavo Gutiérrez. Ello es la prueba de una opción por los más pobres que se consideraba en ese momento ineludible, en un contexto de inevitables tensiones entre el Este-Oeste, entre el activismo de la CIA en América Latina y el castrismo[3].

[2] Association d'ex-prisonniers politiques chiliens, entretien de Charles Condamines avec Luis Salas et Rosa Olmes, Bibliothèque de documentation internationale contemporaine, université de Nanterre, 2015.

[3] G. GUTTIEREZ, *La force historique des pauvres*, Cerf, 1986. Voir aussi son intervention au colloque des 50 ans du CEFAL le 3 mars 2012

De tal modo, Charles Condamines, piensa que la izquierda cristiana podría ser una forma de contrarrestar la orientación marxista del movimiento popular, que había llevado al poder al presidente Salvador Allende (1970). En lo que le concierne, este sacerdote francés mantiene esta postura apoyado en Mons. Manuel Larraín Errázuriz (1909-1966), obispo de Talca, padre conciliar y primer presidente del CELAM. De hecho, este último había distribuido las tierras de su obispado entre los campesinos. Así, para Charles Condamines, no se debía repetir el error de la jerarquía eclesial cubana que se había opuesto a cualquier desarrollo sociopolítico y, de hecho, se había aliado con las fuerzas más conservadoras. La esperanza y el poder de la revolución cubana en América Latina estaban mal sopesados. Luego de su visita a Chile en noviembre de 1971 donde Fidel Castro había encontrado a un centenar de sacerdotes que se pronunciaron a favor de S. Allende, Charles Condamines es parte de uno de los 12 sacerdotes invitado en febrero de 1972 a La Habana, y recibidos por el líder máximo de la revolución cubana.

De hecho, Charles Condamines se encuentra en una lucha por la influencia: toda la estrategia socialcristiana implementada en América Latina se centró en tomar en cuenta la pobreza, el hambre, la falta de la vivienda, la desnutrición, como elementos centrales del diagnóstico y trabajo, posición alentada por la encíclica *Populorum progressio*. Este impulso es "desafiado" por orientaciones más radicales, mientras que el Partido Demócrata Cristiano (Chile) sigue siendo considerado insuficiente, una traducción política, ligada: a la ley natural, el Evangelio, al bien común y el respeto a las personas.

Pero al señalar también la voluntad de este partido de integrar a todos los “marginales” (sic) en la vida nacional, Charles Condamines también muestra los límites de esta estrategia demócrata-cristiana, cuyas motivaciones no son de todo claras ya que también se sitúan en oposición a las reformas “revolucionarias” defendidas por los marxistas. Así la pregunta es ¿cómo deberían haberse comportado ante esta situación la vasta red de sindicatos, círculos de estudio, universidades, grupos de jóvenes, familias y mujeres respaldados por la Iglesia? La estrategia unitaria y algo paternalista de la Iglesia no dejó de romperse a mediados de la década de 1960. Charles Condamines vio en ella el contexto del surgimiento de la “famosa” (sic) teología de la liberación, realidad y discurso que a sus ojos era demasiado combatida –lamentablemente- por los teólogos más tradicionales de Europa Occidental, sin entender el origen y profundidad de su interrogación. De hecho, la resistencia habría surgido de una mala comprensión de la perspectiva intelectual dentro de la cual habría evolucionado la teología de la liberación. En efecto, Charles Condamines presenta esta postura no como resultado de un discurso especulativo -que hoy es cuestionado por los historiadores de la teología de la liberación[4]- sino más bien como una perspectiva teórico-práctica distinta de la Doctrina social de la Iglesia (DSI), que de forma retrospectiva puede mostrar también el origen de las dificultades de la misma.

¿Rechazando cualquier reflexión teológica que se presente como una "reflexión segunda" inadecuada a las realidades vividas en América Latina, Charles Condamines no la condena, en este radicalismo voluntarista, a un aislamiento, en el mismo momento en que debería haber continuado dialogando fuertemente con otras teologías? Por supuesto, él vio que las Iglesias nunca eran inocentes respecto al sistema político en el que viven. Pero con ello hizo más nebulosa la interacción necesaria entre teología e Iglesia, en el momento en el que la Democracia Cristiana (Chile) seguía presentando a la teología de la liberación como una "nueva herejía" (sic).

Es cierto que la Juventud Universitaria Católica Brasileña ya había puesto en tela de juicio la existencia de un reformismo profundo cristiano, esto desde principios de la década de 1960. ¿Pero desde el cristianismo se debería respaldar directamente o autorizar indirectamente una alianza con los partidos marxistas, o el uso de sus redes, o el uso de sus análisis? El debate será recurrente hasta la condena y luego la rehabilitación

---

à Paris.

[4] Cf J. SILVA, « La teologia de la Liberacion », *Teologia y Vida*, vol L, 2009, p. 93-116 (séminaire des professeurs de la faculté de théologie de l’université pontificale du Chili de 2008).

de la teología de la liberación en los años ochenta[5]. Indudablemente, había algo romántico en decir, como en 1848 en Francia que el socialismo era un "cristianismo plenamente vivido" (sic).

De hecho, hoy existe poca conciencia de las profundas divisiones internas que hay en el seno de la Iglesia chilena. En agosto de 1968, 200 sacerdotes, religiosos, obreros y empleados ocuparon la catedral de Santiago para denunciar la "estructura de poder, dominación y riqueza en la que se ejercía -con demasiada frecuencia- la acción de la Iglesia", mientras el Cardenal Silva Henríquez veía, en las declaraciones de Charles Condamines de ese momento, "el día más triste de la historia de Chile" (sic).

Esta división tuvo su correlato también al interior de las congregaciones religiosas, como por ejemplo en los Asuncionistas, que habían guardado en la memoria la historia del padre Bruno Delpouve fallecido en 1921 durante las huelgas obreras de 1921 en Lota. La congregaciones aceptando su presencia entre los pobres de Lota y en la Población San José de Chuchunco en 1968, importaba métodos de la Juventud Obrera Católica europea (JOC), mientras que por otra parte se hacía cargo de parroquias más "exclusivas" como la Parroquia de la Avenida el Golf de Santiago Poniente, todo esto manteniendo su predilección por la religiosidad popular en la Basílica de Lourdes en Santiago[6].

Conviene analizar la resistencia concreta que existió a las orientaciones de 1968 de la Asamblea Plenaria del Episcopado Latinoamericano de Medellín, que en realidad pretendía traducir para América Latina la visión eclesiológica del Vaticano II. Según Charles Condamines, el aniversario de Medellín no será más celebrado unos pocos años después de su realización por los cristianos más comprometidos políticamente a la izquierda.

Así, en su artículo de 1974 en la revista *Esprit*, denuncia la ilusión de toda "tercera vía". Según él, "los vastos sectores populares seguían enredados en las redes ideológicas del socialcristianismo" de la que la izquierda cristiana chilena buscaba emanciparse. De hecho, si la Iglesia católica había reconocido la legitimidad del acceso al poder de Salvador Allende, lo que ya era un gran paso, la participación de los cristianos en la construcción del socialismo que intentaba encarnar era motivo de preocupación de parte de la jerarquía. Según él, ésta se debatió acaloradamente durante varios días. Pero, en retrospectiva, la politización excesiva de las comunidades cristianas pareció haber sido un obstáculo. La Secretaría de Cristianos por el Socialismo no dejó de difundir ampliamente documentos sobre la teología de la liberación. Charles Condamines estimaba que en 1974, 300 de los 1.500 sacerdotes del país estaban a favor de seguir adelante con este proceso. Pero, acaso ¿no era utópico querer "hacer efectiva la contribución cristiana al surgimiento del hombre nuevo" (sic)?

¿No fue la advertencia de los obispos chilenos de 1971 que incitaban a los sacerdotes a no adoptar una postura política partidista una indicación no solo de su gran influencia en la sociedad, sino también de las líneas divisorias que se hacían cada vez más pronunciadas? Por el contrario, recordando la misión específica de la Iglesia y reivindicando su neutralidad, ¿no iban los obispos a promover a que ella se encerrase, cuando, precisamente, pretendían servir a la unidad y al diálogo a lo largo de toda la vida de la sociedad chilena?

La Iglesia así parece haber absorbido parte de la violencia social en sí misma, viviéndola en 1972, como dijo el Cardenal de Santiago como "el espectro apocalíptico de la guerra fratricida". Esta cuestión de la violencia parece recurrente en América Latina. Y sigue siendo tema de interrogación en 2018 por parte de Juan Carlos Scannone, uno de los inspiradores del Papa Francisco[7].

---

[5] CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Instruction Libertatis Nuntius sur quelques aspects de la « théologie de la libération »*, Rome, 6 août 1984 ; Instruction Libertatis conscientia sur la liberté chrétienne et la libération, Rome, 22 mars 1986.

[6] F. ALIAGA ROJAS, « L'action missionnaire assomptionniste au Chili » dans : B. HOLZER (éd.), *L'aventure missionnaire assomptionniste* [Actes du colloque d'histoire du 150e anniversaire de la Congrégation des Augustins de l'Assomption, Lyon-Valpré, 22-26 novembre 2000], Maison généralice des Assomptionnistes, Rome, 2005

[7] J. C. SCANNONE, « violence socio-politique, communauté chrétienne et libération », (dossier sur la violence) *Transversalités*, 147, octobre-décembre 2018, p. 65-80.

Entonces, ¿cómo continuar el proceso de cambio destinado a liberar a los pobres de su situación de injusticia y miseria, al tiempo que se entiende de un contexto extremadamente tenso de la sociedad? Vemos a través del artículo de 1974 de Charles Condamines que la Iglesia todavía estaba en una posición de mediación: por ejemplo, la organización de un encuentro entre Salvador Allende y el presidente de la Democracia Cristiana Patricio Aylwin, prueba de que no había renunciado a nada de su influyente poder.

En este contexto, Charles Condamines señala que la jerarquía eclesial no dejó de mostrar una cierta ambigüedad después del golpe, sin querer por otra parte respaldar directamente a la Junta militar. Así, la iglesia empleó un discurso sobre la unidad del país, de la patria, sobre el respeto a la ley, que la derecha había explotado en gran medida al criticar al gobierno de S. Allende. Según él, la Iglesia Católica podría haber podido limitar el totalitarismo de la Junta. Pero lo hizo poco, o mal. Ella no dejó de ser cortejada, mientras la represión estaba en pleno apogeo: 80 sacerdotes extranjeros fueron obligados a abandonar el país, entre otros Charles Condamines, amenazado de muerte. En 1974 notó, no sin discreta amargura, la alegría de los obispos reaccionarios ante esta "limpieza" que desmantelaba la franja progresista de la Iglesia de Chile, “cerrando”, en sus propias palabras, "el fin de una esperanza".

La conclusión es implacable: "Cualquiera que haya perdido alguna vez la esperanza de que 'esto podría cambiar' se verá confirmado en su pesimismo". La desilusión fue, por tanto, grande sobre la capacidad reformista de la Iglesia, por temor a que fuera revolucionaria, "Las nuevas ramas fueron barridas por la represión escondiendo un viejo tronco de inmovilidad", dijo Charles Condamines.

Demostrando de alguna manera un “derecho de participación” sobre el tema, vuelve sobre tema con su artículo *¿En Chile, una cristiandad triunfante?* en la revista *Esprit* de febrero de 1976. Para él, el juego se habría perdido definitivamente tras un enfrentamiento entre poder espiritual y poder temporal a los inicios de la dictadura. La voluntad de una "convivencia pacífica" habría sido ratificada por la Comisión Permanente del Episcopado chileno en septiembre de 1973. ¿Acaso el general Pinochet, no se presentaba a sí mismo como el instrumento utilizado por la Divina Providencia para salvar la Patria amenazada por el "cáncer marxista"? Charles Condamines parece estar particularmente resentido con la Democracia Cristiana de Eduardo Frei por presentarse como equidistante del fascismo y del socialismo, cuando en realidad se encontraba dividida entre una simpatía por una izquierda cristiana sometida a la represión, presentada como disidencia "allendista" a la Democracia Cristiana, y una tendencia proclive a encontrar arreglos con la Junta Militar.

El primer desafío fue salvar al *Comité pro Paz*, un organismo interreligioso de ayuda, que el gobierno acusó de estar infiltrado por marxistas. Las grandes peregrinaciones, como la peregrinación al Santuario de Maipú en 1975 fueron prohibidas por las autoridades militares, lo que obligó a los obispos a tomar medidas pidiendo a los cristianos que fueran individualmente a pie. Pero la resistencia al general Pinochet se vio atenuada por la sustitución en la Arquidiócesis de Santiago del Cardenal Silva Henríquez por Mons. Fresno, más favorable a la Junta Militar. La “injusticia institucionalizada”, que la Asamblea de Medellín había denunciado, encontró un rostro concreto en este "entendimiento cordial" entre la Iglesia y la dictadura en Chile, mientras que para Charles Condamines adherir al Evangelio significaba no permanecer neutro ante la propaganda que buscaba mantener la idea de una "cruzada en nombre de la civilización cristiana”.

De hecho, el mantenimiento de la pobreza generalizada y una conciencia insuficiente de los temas llevó a la imposibilidad de comprender y evitar esta trampa cultural, basada en la desviación de la doctrina católica para fines precisos. Así, Charles Condamines llegó a la conclusión de que la instrumentalización ideológica de la fe evangélica duraría mientras el nivel de la comprensión del Evangelio siguiera siendo insuficiente. Pero sobre todo, en su artículo de 1976, consideraba que todavía habían algunos cristianos comprometidos con valentía en la lucha por el respeto a los derechos humanos, aunque tenían la impresión de ser defraudados por sus jerarquías. Así, el tablero de ajedrez político-teológico se reorientó hacia posiciones conservadoras mientras que las posibilidades de acción, organización y expresión de los cristianos de izquierda estaban en ese entonces extremadamente limitadas por la represión.

Irónicamente, ¿no vimos al mismo tiempo que los seminarios se llenaban, las parroquias volvían a la vida, los movimientos juveniles y las organizaciones benéficas ahora en pleno apogeo, en detrimento de

sindicatos y partidos considerados demasiado politizados? A partir de entonces, fue fácil decir, como lo dijo en ese momento el secretario del Comité Permanente del Episcopado chileno Mons. Camus que: "Dios saca siempre bien del mal". Charles Condamines, por su parte, consideró que Chile se había convertido en un "estado totalitario" (sic) ejerciendo presión y control sobre todos estos colectivos cristianos. Debería haberse visto que en este régimen "con democracia limitada" (sic) la institución religiosa ya asumía sólo funciones sociales sustitutivas ligadas a la naturaleza del régimen vigente. Charles Condamines, se cuestionaba por la realidad de esta "renovación cristiana", frente a la ausencia de toda libertad de asociación y reunión hacía de las peregrinaciones, en particular, un escuálido refugio. Sin la importantísima solidaridad internacional de la época, ¿habrían sobrevivido los comedores populares o las otras iniciativas, como la defensa a los presos políticos?

De hecho, según Charles Condamines, la Iglesia chilena se equivocó en su deseo de ser una fuerza constructiva que promoviera el diálogo entre el gobierno de Pinochet, haciendo concesiones innecesarias al poder. Llama la atención la radicalidad de sus declaraciones y, sobre todo, cierta molestia por la "paciencia" (sic) que se pedía a los cristianos, en la falsa esperanza de una "conversión" del general Pinochet. Sin la determinación del juez español Garzón de establecer una orden de arresto internacional acusándolo en 1998 de “genocidio, tortura, terrorismo internacional y secuestro” ¿Acaso se habría logrado su arresto y su puesta bajo arresto domiciliario en Londres, antes de que fuera enviado de regreso a Chile en 2000, 6 años antes de su muerte, sin aclararan plenamente las acciones de la Junta militar?

Por tanto, las preguntas abiertas en 1976 por Charles Condamines siguen sin resolverse, independientemente de su propia trayectoria personal que lo llevó a abandonar el catolicismo. Así: ¿por qué el cristianismo es vigoroso cuando el pueblo es humillado? ¿puede el espacio socialcristiano expandirse sólo a expensas de un tejido vivo de las organizaciones democráticas? ¿Por qué esta tendencia a coludirse con el poder político? Hablando en un registro maritano, defendido en Chile por el filósofo Jaime Castillo Velasco, ministro de Frei y futuro presidente de la Comisión Chilena de Derechos Humanos y de la Comisión de la Verdad y Reconciliación en 1990[8], cuando la teología de la Iglesia se liberará de las disputas entre el sacerdocio y el imperio; cuando, por otra parte, ¿con demasiada frecuencia se lleva bien con el fascismo? ¿Dónde está la responsabilidad evangélica al situarse en contextos de opresión, cuando el caso de Chile ha mostrado la preferencia de la Iglesia por las "obras de sustitución", en detrimento de un movimiento popular autónomo? ¿Si este es el caso, la paz conquistada del bien común no será “la de los cementerios" (sic)? Entonces, incluso dotada de grandes recursos que podrían paliar los problemas inmediatos a resolver, en este sentido ¿promovió realmente la Iglesia la implantación real del cristianismo entre las masas populares?

En 1976, Charles Condamines abogó por un nuevo modo de existencia, un nuevo modo de presencia en el mundo, liberado de realidades temporales autónomas. Pero, ¿debería la Iglesia buscar primero el fortalecimiento interno? Estas cuestiones siguen siendo de actualidad y son el objeto de investigación del teólogo norteamericano William Cavanaugh, él mismo presente en Chile durante la dictadura militar. En su notable libro de 1998 *Torture et eucharistie*[9] señala: ¿Nos podemos se podemos contentar con "espiritualizar" las estructuras de la vida política y pública, como pensaba Jacques Maritain? De hecho, los cristianos en Chile han torturado a otros. Solo un cambio en la eclesiología hubiera podido derrotar la política de muerte de la Junta. No fue posible esto para la teología de la liberación. Pero ella realizó un verdadero trabajo de socavamiento. Ella ayudo a repensar dolorosamente el lugar de los cristianos en la Ciudad.

---

[8] J. CASTILLO VELASCO, *En defensa de Maritain*, Editorial del Pacifico, 1949.

[9] W. CAVANAUGH, *Torture et eucharistie*, Ad Solem, 2009. Voir aussi : S. BRISON, H.-J. GAGEY, L. VILLEMIN, *Eglise, politique et eucharistie. Dialogue avec W. Cavanaugh*, Cerf, 2016 ; S. BRISON, *L’imagination théologico-politique de l’Eglise. Vers une ecclésiologie narrative avec W. Cavanaugh*, Cerf, 2020.

BIODATA

Jean Francois PETIT: Francés. Doctor en Filosofía, profesor del Instituto Católico de Paris**,** EA 7403, y Director de la Red Filosófica Intercultural (REPHi). Escribe frecuentemente para la sección Libros del periódico *La Croix*. Miembro de la Asociación de los Amigos de Emmanuel Mounier. Su correo: jfpetit@netcourrier.com



DIRECTORIO DE AUTORES Y AUTORAS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 26, n.º 93 (abril-junio), 2021, pp. 335-336
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Ana Luisa GUERRERO GUERRERO
Universidad Nacional Autónoma de México (CIALC). México.
anagro@unam.mx

Asier MARTÍNEZ DE BRINGAS
Scopus ID 57193949920
Departamento Derecho Constitucional
Universidad de Deusto (España).
asier.martinezb@deusto.es

C. A. RENTERIA-JIMÉNEZ
Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico, Colombia.
crenteria@iiap.org.co

C. VÉLEZ DE LA CALLE
Universidad de San Buenaventura, Colombia.
cvelez02@hotmail.com

Cristián VALDÉS NORAMBUENA
Universidad Católica de Temuco. Chile.
entevaldes@yahoo.com

Cristóbal BALBONTIN-GALLO
Universidad Austral de Chile. Chile.
cbalbonting@gmail.com

Cristopher CORVALAN
Centro de Investigación y Defensa Sur – Cid-Sur, Chile.
ccorvalanrivera@gmail.com

Elisa CRUZ RUEDA
Universidad Autónoma de Chiapas, México.
elisa.cruz@unach.mx
elisacruzrueda@hotmail.com

Fabien LE BONNIEC
Scopus ID 55509489500
Universidad Católica de Temuco, Chile.
fabien@uct.cl

Hugo BUSSO
Centrale-Supelec, Francia.
hugobussoformacion@gmail.com

Jean Francois PETIT
Instituto Católico de París, EA 7403. Francia.
Director de la Red Filosófica Intercultural (REPHi)
jfpetit@netcourrier.com

José Alberto DE LA FUENTE
josepepe.delafuente@gmail.com

José Javier CAPERA FIGUEROA
caperafigueroa@gmail.com

Jovino PIZZI
Universidade Federal de Pelotas. Brasil.
Jovino.piz@gmail.com

Juan Jorge FAUNDES PEÑAFIEL
Universidad Autónoma de Chile, Chile.
juanjorgef@gmail.com

Juan Pablo BERMÚDEZ GONZÁLEZ
Pontificia Universidad Javeriana. Colombia.
jpbg88@gmail.com

Marc MAESSCHALCK
Director del Centro de Filosofía del Derecho (CPDR)
Universidad Católica de Lovaina, Bélgica.
marc.maesschalck@uclouvain.be

María Soledad CISTERNAS REYES
Enviada Especial del Secretario General de Naciones Unidas
sobre Discapacidad y Accesibilidad. Chile.
soledad.cisternas@gmail.com

Nandy J. GARCÍA AULAR
Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt
Cabimas, Venezuela.
nandyjosegarcia@gmail.com

Noelia FIGUEROA BURDILES
n.figueroa.burdiles@gmail.com

Pablo MELLA
Instituto filosófico Pedro Francisco Bonó
Santo Domingo, República Dominicana.
pablomellasj@yahoo.es

Patricia PERRONE CAMPOS MELLO
Centro Universitário de Brasília-Uniceub, Brasil.
pcamposmello@uol.com.br

Rafael A. LÁREZ PUCHE
Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela.
larezrafael@gmail.com

Ricardo SALAS ASTRAIN
Universidad Católica de Temuco. Chile
rsalas@uct.cl

Víctor MARTIN-FIORINO
Universidad Católica de Colombia
martinfiorino@yahoo.com

Vladimir AGUILAR
Universidad de los Andes. Mérida. Venezuela.
vaguilar21@hotmail.com



Directrices y normas de publicación para autores y autoras

Antes hacer sus envíos revise la cobertura temática de nuestra revista en las políticas editoriales que se encuentran en este enlace. https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/policies

PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

Se destacan los siguientes aspectos. En la primera página: Título: conciso y en referencia directa con el tema estudiado. No se aceptan sub-títulos. Resumen: debe describir la idea central de la investigación y considerar su relación con el objeto y la metodología que le sirve de soporte, con una cantidad máxima de 150 palabras. Añadir cuatro o cinco palabras clave, en orden alfabético. Se redacta en castellano y en inglés. No se aceptarán notas al pie en títulos, resumen, palabras clave, nombre de autor/a ni cualquier otra información que no corresponda a la primera página. Estructura de contenido (desde la segunda página): Introducción o Presentación, desarrollo seccionado por títulos e intertítulos (apartados), conclusiones generales y bibliografía de actualidad y especializada. Los títulos del cuerpo del trabajo deben ir en mayúsculas, cursivas y negritas. Los intertítulos (apartados) deben estar escritos como oraciones normales, sin cursiva y con negrita. Todas las referencias hemero-bibliográficas y notas, deben hacerse a pie de página, en numeración continua, de acuerdo a las indicaciones que se recogen en la sección que más adelante se indica. Utilice una hoja del siguiente tamaño A5 (15,03 x 22,5 cm), margen estrecho. La fuente Arial Narrow 9, a espacio 1,08. Se dispondrá una hoja de modelo para descargar. Además de la lengua castellana, los Estudios, Artículos, Ensayos, Notas y Debates, Entrevistas, Reseñas Bibliográficas; pueden ser presentados en portugués, francés, italiano e inglés. Se deben enviar en soporte electrónico (formatos ".doc", ".docx" o "rtf") al correo utopraxislat@gmail.com.

SECCIONES DE LA REVISTA

-------------Aparición regular-------------

Estudios

Es una investigación exhaustiva de carácter monográfico, orientada a uno o varios objetos de áreas temáticas tratados inter y/o transdiciplinarmente, desarrollada desde un paradigma epistemológico. Se hace énfasis en el análisis crítico y la interpretación. Su extensión no deberá exceder las 40 páginas.

Artículos

Es una investigación puntual de carácter monográfico, preferiblemente resultado parcial o final de una investigación donde se destaca la argumentación reflexiva y crítica sobre problemas teóricos y/o prácticos, metodológicos y/o epistemológicos del tema y el área de estudio explorado. Su extensión no deberá exceder las 20 páginas.

Notas y debates de Actualidad

Es una colaboración de carácter relativamente monográfico, se presentan las opiniones y juicios críticos acerca de los problemas y las dificultades que pueden encerrar los procesos de investigación y sus resultados. Su extensión no deberá exceder las 10 páginas.

Reseñas bibliográficas

Es una colaboración que pone al día la actualidad bibliográfica, se recogen los principales resultados de las investigaciones nacionales e internacionales en forma de libro individual o colectivo. Resalta el análisis crítico sobre los diversos niveles (teóricos, metodológicos, epistémicos, políticos, sociales, etc.,) donde se puede demostrar el impacto de las investigaciones. Su extensión no deberá exceder las 5 páginas. Son publicadas en la sección "Librarius".



Ensayos

Es una interpretación original y personal, prescinde del rigor de la formalidad de una monografía, le permite a un investigador consolidado presentar sus posturas teóricas sobre la actualidad y trascendencia de las formas de pensamientos o los paradigmas, en los que se desarrolla su disciplina y temas afines. Su extensión no deberá exceder las 15 páginas.

Entrevistas

Es una colaboración donde se interroga a un pensador o investigador consagrado, sobre las particularidades de sus investigaciones y los resultados que ésta le provee a la comunidad de estudiosos de su área de conocimiento y afines.

FORMATO DE CITACIONES HEMERO-BIBLIOGRÁFICAS

Estas referencias se reducen únicamente a las citas de artículos, libros y capítulos de libros, especializados y arbitrados por un Comité Editor o avalados por un Comité Redactor de sellos editoriales (universitarios o empresariales) de reconocido prestigio en el campo temático de la investigación. Se deben evitar referencias de carácter general como: Enciclopedias, Diccionarios, Historias, Memorias, Actas, Compendios, etc.

Citas

Deben seguir el formato (Apellido: año, p. página). Ejemplo: (Freire: 1970, p. 11).

En tabla de referencias: artículos de revistas, según el siguiente modelo

- VAN DIJK, T. A. (2005). "Ideología y análisis del discurso", Utopía y Praxis Latinoamericana. Año:10, nº. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

En tabla de referencias: I) libros y II) capítulos de libros, según el siguiente modelo

- PÉREZ-ESTÉVEZ, A. (1998). La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana. EdiLUZ, Maracaibo.
- BERNARD, B. (2001). "El eterno retorno de una Filosofía Antihegemónica", en: Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, nº.4. Caracas. pp. 211-251.

En tabla de referencias: publicaciones en páginas web

IMPORTANTE: Los libros y artículos digitales encontrados en la web se citan exactamente igual que las versiones impresas.

Publicaciones en páginas web

- Si se conocer autor: APELLIDO, primera letra del nombre, “Título”, fecha de publicación si existe. URL

Normas jurídicas

En cita: (Número de la norma, país)

En tabla de referencias: Número de la norma. Entidad que la emite. País.

IMPORTANTE: Cuando realice su bibliografía (tabla de referencias) sepárela en dos grupos: 1) revistas científicas y 2) otros. Las primeras son exclusivamente publicaciones de revistas científicas, los segundos son todo otro tipo de referencias como libros, diarios, tesis, etc..

NOTA: En caso de haber varios autores, se nombran todos en el orden de aparición. Cualquier otro tipo de citaciones, el Comité Editorial se reserva el derecho de adaptarla a esta normativa general. No se publican investigaciones o colaboraciones con anexos, cuadros, gráficos, etc. Cualquier excepción será deliberada y aprobada por el Comité Editorial.

EVALUACIÓN DE LAS COLABORACIONES

Todos los Estudios, Artículos, Ensayos, Notas y Debates, Entrevistas, que se reciban en la revista serán arbitrados por miembros del Comité de árbitros nacionales y/o internacionales de reconocida trayectoria profesional en sus respectivos campos de investigación. Su dictamen no será del conocimiento público. La publicación de los trabajos está sujeta a la aprobación de por lo menos dos árbitros. Según las normas de evaluación estos deberán tomar en consideración los siguientes aspectos: originalidad, novedad, relevancia, calidad teórica-metodológica, estructura formal y de contenido del trabajo, competencias gramaticales, estilo y comprensión en la redacción, resultados, análisis, críticas, interpretaciones.

PRESENTACIÓN Y DERECHOS DE LOS AUTORES Y COAUTORES

Los Estudios y Artículos pueden ser de autoría individual o colectiva. El autor/a principal debe suscribir un Email dirigido al Editor solicitando la evaluación de su trabajo para una posible publicación. Se debe agregar al final del cuerpo del trabajo un título llamado “Biodata” con un CV abreviado (igual para los co-autores/as), donde se señalen datos personales, institucionales y publicaciones más recientes. El Copyright es propiedad de la Universidad del Zulia. Para cualquier reproducción, reimpresión, reedición, por cualquier medio mecánico o electrónico, de los artículos debe solicitarse el permiso respectivo. Los autores/as recibirán una copia electrónica de la revista más las respectivas certificaciones de publicación.

Puede descargar un archivo modelo para construir su artículo.

https://nuestramerica.cl/infoutopraxis/modeloES.docx


UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Submission guidelines and rules for authors

Before making your submissions, check the thematic coverage of our journal in the editorial policies found in this LINK.. https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/policies

PRESENTATION OF ORIGINAL PAPER

The following aspects are considered to be especially important: The title must be concise and directly relevant to the theme studies. Sub-titles are not acceptable. The abstract must describe the central idea of the research and consider its relationship with the objectives and methodology that support it, and be no longer that 100 words. Four key words in alphabetical order must accompany the abstract. The abstract must be written in both Spanish and English. The abstract must be structured in the following manner: Introduction or presentation, general explanation with titles and subtitles, general conclusions and up-dated and specialized bibliography. All of the bibliographical references and notations must be included in footnotes, and numbered in sequence, according to the indications in the section that follows. The recommended lettering font is Arial Narrow 12, spaced 1,5. In addition to Spanish, studies, articles, essays, notes, debates, interviews and bibliographical reviews can be presented in Portuguese, French, Italian and English. An electronic support copy (".doc", ".docx" o "rtf") e-mail: utopraxislat@gmail.com.

JOURNAL SECTIONS

------------- Regular sections -------------

Estudios (Studies)

Exhaustive research of a monographic nature oriented towards one or several objectives treated in an inter- or trans-disciplinary manner, and developed from an epistemological paradigm. Emphasis is made on critical analysis and interpretation. The article must not to exceed 40 pages.

Artículos (Papers)

Precise research of a monographic nature, preferably the result of partial or final research where a reflexive and critical argument in relation to certain theoretical or practical, methodological or epistemological problems is raised and the area of study is explored. The length should not to exceed 20 pages.

Notas y debates de Actualidad (Up-dated notes and debates)

This is a relatively monographic paper, in which opinions and critical judgements are made in reference to problems and difficulties encountered in re- search processes and results. The length should not to exceed 10 pages.

Reseñas bibliográficas (Bibliographical Reviews)

These are collaborative paper that update bibliography, gathering the principle results of national and international research in the form of an individual or collective publication. They emphasize critical analysis on diverse levels (theoretical, methodological, epistemological, political, social, etc.) where the impact of this research can be demonstrated. These papers should not to exceed 5 pages.



Ensayos (Essays)

Original and personal interpretations, which do not follow the rigid formalities of a monograph, and allow an experienced researcher to present theoretical up-dated postures and to transcend the normal forms of thought and paradigms that are developed in the respective discipline or thematic area. The paper should not to exceed 15 pages.

Entrevistas (Interviews)

These are the results of interrogative conversations with recognized theorists and researchers in relation to particular aspects of their research and the results of the same which provide the interested community with new information and knowledge in their fields.

FORMAT FOR BIBLIOGRAPHICAL QUOTATIONS

These references refer only to quotations from articles, books and chapters of books that are specialized and arbitrated by an editorial committee or evaluated by an editorial text re- view committee (university or publishing house), of recognized prestige in the thematic area of the research topic. General references from encyclopedia, dictionaries, historical texts, remembrances, proceedings, compendiums, etc. should be avoided.

Citations

They must follow the format (Surname: year, p. number page). Example: (Freire: 1970, p. 11).

Quotations from journal articles should follow the model below

- VAN DIJK, T. A. (2005). “Ideología y análisis del discurso”, Utopía y Praxis Latinoamericana. Año:10, nº. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

Quotations from i) books and ii) book chapters, should follow the model below:

- PÉREZ-ESTÉVEZ, A. (1998). La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana. EdiLUZ, Maracaibo.
- BERNARD, B. (2001). “El eterno retorno de una Filosofía Antihegemónica”, en: Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, nº.4. Caracas. pp. 211-251.

In reference table: publications on website

> IMPORTANT: Books and digital articles found on the web are cited exactly the same as the printed versions.

Publications on website

- If the author is known: SURNAME, First letter of name, “Title”, date of publication if it exists. Url

Legal norms

Citation: (Legal norm number, country)

In reference table: Legal norm number. Entity that issues it. Country.

> IMPORTANT: When making your bibliography (table of references), separate it into two groups: 1) scientific journals and 2) others. The former are exclusively publications of scientific journals, the latter are all other types of references such as books, newspapers, theses, etc.
>
> NOTE: In the case of various authors, name them all in order of appearance. If there is any other type of quotation, the Editorial Committee reserves the right to adapt it to this gen- eral norm. Research publications and collaborative research efforts including appendices, tables, graphs, etc. will not be published. Any exception to this ruling must be discussed and approved by the Editorial Committee.

EVALUATION OF COLLABORATIVE EFFORTS

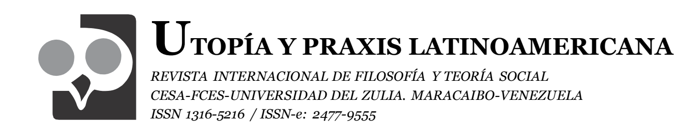
All studies, papers, essays, notes, debates and interviews received by the journal will be arbitrated by members of national and international arbitration committees who are well known internationally for their professionalism and knowledge in their respective fields of learning. Their decisions will not be made public. Publication of articles requires the approval of at least two arbitrators. According to the evaluation norms, the following aspects will be taken into consideration: originality, novelty, relevance, theoretical and methodological quality, formal structure and content, grammatical competence, style and comprehension, results, analysis, criticism, and interpretations.

PRESENTATION OF AND RIGHTS OF AUTHORS AND CO-AUTHORS

Studies and Articles can be presented by one author or two co-authors. The principal author must sign the letter of presentation and direct it to the Editorial Committee, requesting the evaluation of the article for possible publication. A brief curriculum vitae should accompany the request (one for each author in the case of co-authors), and indicate personal and institutional information, as well as most recent publications. The copyright becomes the property of the University of Zulia. For reproduction, re-prints and re-editions of the article by any mechanical or electronic means, permission must be requested from the University of Zulia. The authors will receive an electronic copy of the journal plus the respective publication certifications.

You can download a model file to build your paper.

https://nuestramerica.cl/infoutopraxis/modeloEN.docx



Directrices para evaluadores/as, árbitros

Realizarán el trabajo solicitado en los tiempos dispuestos para tal trabajo. Su revisión juzgará originalidad, aporte científico, manejo de las fuentes, uso correcto de los conceptos y teorías. Informarán prácticas poco éticas como plagios, conflictos de interés o intentos de publicación múltiple. Utilizarán un lenguaje respetuoso para comunicar sus observaciones y mantendrán toda la información trabajada en completa confidencialidad.

Mantendrán una postura crítica hacia su propio trabajo inhabilitándose en los casos en los que se consideren con experiencia o conocimientos insuficientes para proceder, y declinarán toda participación cuando esta pudiese generar conflictos de interés.

Se parte del supuesto de que el/a árbitro es “un par” del arbitrado/a. Eso quiere decir que ambos se desenvuelven en el contexto de una cultura científica que le es familiar, es decir, que se presume que ambos “dominan el tema”, que conocen sus tendencias y contratendencias. Eso es de innegable valor a la hora de que un arbitraje responda de acuerdo a los objetivos en los que se basa: la suficiente neutralidad y el mínimo de subjetividad, como para hacer un juicio a conciencia. De esto dependerá el éxito de esa “misión” que sin lugar a dudas redundará en beneficio de la publicación.

Los especialistas encargados del arbitraje deben tomar con especial consideración, sin que esto menoscabe su libertad para evaluar, los siguientes aspectos que se enuncian, al momento de realizar la lectura, con el fin de lograr la mayor objetividad posible en su dictamen. Se trata pues de confirmar la calidad del artículo científico que está en consideración.

1. El nivel teórico del trabajo

Se considerará el dominio conceptual y argumentativo de la propuesta del trabajo. Especialmente, hacer evidente en el artículo presentado contextos teóricos pertinentes que permitan situar el tema y su problemática. Esto anula el grado de especulación que pueda sufrir el objeto de estudio.

2. El nivel metodológico del trabajo

Se considerará la coherencia metodológica del trabajo entre la problemática propuesta y la estructura lógica de la investigación. Solo un buen soporte metodológico puede determinar si hay suficiente coherencia en torno a las hipótesis, los objetivos y las categorías utilizadas. Esto anula cualquier rasgo de asistematicidad de la investigación.

3. Nivel de interpretación del trabajo

Se considerará el grado interpretativo de la investigación, sobre todo en las de carácter social o humanístico. Esto cancela cualquier discurso o análisis descriptivo en la investigación, y permite poner en evidencia si el trabajo presenta un buen nivel reflexivo y crítico. Además, el trabajo debería generar nuevos postulados, propuestas.

4. El nivel bibliográfico de la investigación

Se considerará el uso adecuado de la bibliografía. Lo que significa que la misma debe ser lo más especializada posible y de actualidad. Las referencias y/o citas deben ajustarse y responder a la estructura argumentativa de la investigación, sin caer en contradicciones o sin sentidos. Este es uno de los niveles de probar la rigurosidad del trabajo. No se debe subestimar la fuente bibliográfica.

5. El nivel de la gramática

Se considerará el adecuado uso del lenguaje y la claridad de expresión, en la medida en que esto está directamente relacionado con el nivel comunicativo que se le debe a la investigación. Imprecisiones sintácticas, retóricas superfluas, errores de puntuación, párrafos engorrosos, entre otros aspectos, son elementos que confunden al lector y puede ser sinónimo de graves faltas en la comunicación escrita.

6. El nivel de las objeciones u observaciones

Se deberá razonar por escrito los argumentos que tiene el árbitro para corregir parcial o totalmente un artículo, a fin de proceder a su publicación. Esto es muy importante pues de lo contrario el autor del artículo no puede llevar a cabo los correctivos solicitados por el árbitro. Sus desacuerdos, si no están dentro de los límites de la investigación, no deben privar sobre la evaluación. Si por alguna razón el árbitro considera que no está en capacidad de lograr su dictamen con imparcialidad y objetividad, debe comunicar su renuncia a fin de proceder a su reemplazo.

7. La pronta respuesta del árbitro

Es conveniente que el árbitro respete y cumpla debidamente, evitando demoras innecesarias, las fechas previstas para el arbitraje. Lo contrario genera serios, y a veces graves, problemas en el cronograma de edición. Si el árbitro no puede cumplir con los lapsos determinados para la evaluación, debe notificarlo enseguida.

8. La presentación formal

Se considerará la presentación formal del trabajo de acuerdo a las Normas de Publicación de la revista que aparecen al final de la misma.


UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Guidelines for referees

They will carry out the work requested in the time available for such work. Their review will judge originality, scientific input, management of sources, correct use of concepts and theories. They will report unethical practices such as plagiarism, conflicts of interest or multiple publication attempts. They will use a respectful language to communicate their observations and keep all the information worked in complete confidentiality.

They will maintain a critical position towards their own work, disabling themselves in cases in which they are considered to have insufficient experience or knowledge to proceed, and will decline any participation when this could generate conflicts of interest.

It is assumed that the referee is "a pair" of the evaluated. This means that both develop in the context of a scientific culture that is familiar to them, that is to say, both are presumed to "dominate the subject", who know their trends and counter trends. This is of undeniable value when an arbitration responds according to the objectives on which it is based: sufficient neutrality and minimum subjectivity, as to make a conscientious judgment. The success of this "mission" will depend on this, which will undoubtedly benefit the publication.

In order to achieve the greatest possible objectivity in your evaluation, The specialists in charge of the evaluation should take with special consideration the following aspects that are stated (without impairing your freedom to evaluate).

It is about confirming the quality of the paper under consideration.

1. The theoretical level of scientific research

The conceptual and argumentative domain of the scientific research proposal will be considered. Especially, make evident in the paper presented pertinent theoretical contexts that allow locating the issue and its problems. This cancels the degree of speculation that the object of study may suffer.

2. The methodological level of scientific research

The methodological coherence of the work between the proposed problem and the logical structure of the research will be considered. Only a good methodological support can determine if there is sufficient coherence around the hypotheses, the objectives and the categories used. This nullifies any feature of asystematicity of the research.

3. Level of interpretation of scientific research

The interpretive degree of the research will be considered, especially in those of a social or humanistic nature. This cancels any discourse or descriptive analysis in the research and allows to show if the work presents a good reflective and critical level. In addition, scientific research should generate new postulates, proposals.



4. The bibliographic level of scientific research

Appropriate use of the bibliography will be considered. Which means that it must be as specialized as possible and current. References and/or citations must fit and respond to the argumentative structure of the research, without falling into contradictions or without meaning. This is one of the levels to prove the rigor of scientific research. The bibliographic source should not be underestimated.

5. The level of grammar

The appropriate use of language and clarity of expression will be considered, insofar as this is directly related to the communicative level that is due to the research. Syntactic inaccuracies, superfluous rhetoric, punctuation errors, cumbersome paragraphs, among other aspects, are elements that confuse the reader and can be synonymous with serious mistakes in written communication.

6. The level of objections and observations

The arguments that the referee has to partially or totally correct an article must be reasoned in writing, in order to proceed to its publication. This is very important, otherwise the author of the article cannot carry out the corrections requested by the referee. Your disagreements, if they are not within the bounds of scientific research, should not dominate the evaluation. If for any reason the referee considers that he is not in a position to give an impartial and objective opinion, he must communicate his resignation to proceed with his replacement.

7. The prompt response of the referee

It is convenient that the referee respects and duly complies, avoiding unnecessary delays, with the dates set for the evaluation. The opposite creates serious, and sometimes serious, problems in the journal's schedule. If the referee cannot meet the time limits determined for the evaluation, he must notify it immediately.

8. The correct submission of paper

The formality of the work will be considered according to the Publication Rules of the journal that appear at the end of it.



ARTÍCULOS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 26, nº 92 (enero-marzo), 2021, pp. xx-xx
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



We have built the "TOC checker" Tables of Contents preservation repository to prevent scams
TOC checker preserves a display of the table of contents sent exclusively by the editor of the journal.
Once the table of contents is delivered, it cannot be modified even by the publisher who provided it.

Benefit for authors

The preservation system allows authors to compare the original publication of a scientific journal and the version that is currently published on the journal's website.

The system is built to prevent scams.

It prevents authors from fraud and allows to verify that their paper has been published by the journal.

Benefit for journals

In cases of fraud attempts, it serves as a witness to the original publication (for example, in the case of the publication of fraudulent articles on dates after the original publication).

Allows a third party to safeguard the publication's testimony against allegations of malpractice.

It prevents bad editorial practices (it does not allow modifications after the date of deposit of the TOC).

Ante múltiples ataques a la seguridad de las revistas científicas digitales construimos el depósito de preservación de Tablas de Contenidos TOC checker.

El sistema preserva una visualización de la tabla de contenidos enviada exclusivamente por el editor de la revista.

Una vez entregada la tabla de contenidos no podrá ser modificada ni siquiera por el editor que la proporcionó.

Beneficio para los autores

El sistema de preservación permite a los autores comparar la publicación original de una revista científica y la versión que actualmente está publicada en el sitio web de la revista.

El sistema está orientado a evitar fraudes.

A los autores previene de fraudes y permite verificar que su paper ha sido publicado por la revista.

Beneficio para las revistas

Ante fraudes actúa como testigo de la publicación original (por ejemplo ante la publicación de papers fraudulentos en fechas posteriores a la publicación original).

Permite que un agente externo resguarde el testimonio de la publicación ante acusaciones de negligencia o prácticas inmorales.

Contribuye a no incurrir en malas prácticas editoriales (no permite hacer modificaciones posteriores a la fecha de depósito de la tabla de contenidos).